TRATADO SOBRE LAS RAZONES DE LA FE

INTRODUCCIÓN DE

ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO

TRADUCCIÓN Y NOTAS TÉCNICAS DE

ÁNGEL MARTÍNEZ CASADO

INTRODUCCIÓN

Nunca se ha discutido la autoría de Santo Tomás de este breve tratado teológico. Se lo atribuye claramente Bartolomé de Capua en su deposición en el proceso de canonización con el nombre «De rationibus fidei ad cantorem antiochenum» [1]. También lo constata Tolomeo de Lucca en su *Historia ecclesiastica nova*, quien lo describe como «Tractatus de rationibus fidei ad cantorem Antiochenum» [2].Y Bernardo Gui lo explicita más al describirlo como «Tractatus in quo continetur brevis declaratio quorundam articulorum fidei quos impugnant graeci et armeni et sarraceni ad cantorem antiochenum» [3]. Este último es el título con el que se ha publicado este opúsculo en ediciones tan señeras como la Piana y la Parmense. Sin embargo, los manuscritos de los siglos XIII y XIV sólo tienen un título general: «Liber (Tractatus) de rationibus fidei», y la dedicatoria «ad cantorem antiochenum» es rara en ellos, si bien se encuentra en los catálogos citados antes. Como también es tardía y quizá imitativa del *Contra Gentes* la referencia a los impugnados: «contra sarracenos et graecos» o «contra perfidos sarracenos». Pero más recientemente la edición de Mandonnet titulaba este opúsculo brevemente como «De rationibus fidei ad cantorem antiochenum» [4]. Aquí seguiremos a los editores de la edición Leonina cuyo título se ajusta al título breve de los manuscritos antiguos: *(Tractatus) De rationibus fidei.*

Los historiadores no han dilucidado quién fuera el destinatario de este tratado y qué motivó su redacción. No sabemos quién fuera el Cantor Antioqueno que los manuscritos antiguos señalan como destinatario de este opúsculo. La petición procede de un deseo piadoso y recto, por lo que era digna de contestación adecuada por el maestro de Aquino. En los tiempos en que se escribió los dominicos tenían un convento en Antioquía, y pudieron ser sus religiosos quienes difundieran la obra de *Summa contra Gentes* de su hermano de hábito y que movió a un presbítero de la iglesia latina establecida en Siria a solicitar una ayuda doctrinal en sus controversias con los infieles con los que entonces convivía en aquellas tierras: los sarracenos, los armenios y los griegos. El historiador P. Walz[5] escribió que en aquellos años el obispo de Antioquía era un fraile dominico, que hubiera podido ser el contacto para difundir allí la Suma contra los Gentiles, pero esta hipótesis no se ha confirmado por los historiadores.

---

[1] Cf. «Processus canonizationis Sti. Thomae Aquinatis Neapoli», en *Fontes S. Thomae Aquinatis* edid. P. M.-H. LAURENT, fasc. IV (Revue Thomiste) 386.
[2] Cf. A. DONDAINE, «Les Opuscula fratris Thomae chez Ptolémée de Lucques», en *Arch. Frat. Praedic.* 31 (1961) 152.
[3] Cf. D. PRÜMMER, *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis,* fasc. III (Tolosa ¿1911?) 221; también en A. FERRUA, *Sti. Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae* (Alba 1968) 184.
[4] Cf. *Opuscula Sancti Thomae* t.III (París 1917) 252-278.
[5] ANGELUS WALZ, *San Tommaso d'Aquino* (Roma 1945) 96.

Sobre la fecha de su redacción es poco lo que se puede decir. Los historiadores de las obras de Santo Tomás se limitan a decir que es poco posterior a la *Summa contra Gentes*, lo cual es muy aceptable pues en el tratado hay tres alusiones inequívocas a esa obra a las que se remite el autor para una exposición de la materia más extensa. Así lo muestran las palabras que se leen en el opúsculo: «de esto hemos disputado más ampliamente en otro lugar» (pról.); «con más detenimiento hemos disputado de esto con los que piensan que todo procede necesariamente de Dios en otro lugar» (cap. 7); «en otro lugar hemos tratado esto con más precisión» (cap. 10). Estas referencias apuntan claramente a la *Suma contra los Gentiles,* de la que están tomados los principales argumentos.

Pero la dificultad surge en que los historiadores no están de acuerdo en la fecha en que quedó terminada y difundida la obra *Summa contra Gentes*. Ésta parece que fue terminada en Orvieto en 1264. El término a quo no debe ser, pues, antes de 1264, pero ignoramos el tiempo en que fue difundida y llegara a oídos del demandante de clarificaciones doctrinales.

Contenido del opúsculo

El opúsculo *De rationibus fidei* de Santo Tomás es un escrito ocasional motivado por una consulta de quien deseaba tener unas directrices para la instrucción y conversión de infieles. Como no era una pregunta concreta, la respuesta de Santo Tomás tiene un carácter de breve compendio de la fe para mostrar las razones que existen a favor de la fe cristiana y combatir los errores de los infieles.

Los infieles a los que se enfrenta el opúsculo y con los que el cantor antioqueno debía habérselas en sus disputas, abarcan un amplio espectro de creencias y religiones. No conocemos el texto de la consulta del cantor antioqueno, pero el opúsculo la recoge al iniciar cada capítulo. Están, en primer lugar, los sarracenos, que se burlan de los dogmas cristianos de la Trinidad, de la encarnación, de la redención y de la eucaristía. Están también los cismáticos griegos y armenos que niegan la existencia del purgatorio. Y otro sector de pueblos, sin excluir los mismos sarracenos, tienen objeciones graves contra el libre albedrío y el mérito, que es un tema capital de la moral cristiana.

Doctrina teológica

El solicitante del escrito de Santo Tomás quiere disponer de razonamientos morales y filosóficos con los que poder argüir a sus contrincantes. Esto significa prescindir de argumentos de autoridad divina o teológica que para ellos no tienen consistencia, pues no aceptan los cauces de la revelación sobrenatural de Dios. Por ello el capítulo segundo del opúsculo recoge una toma de posición sobre la metodología de la disputa teológica. Siendo la teología una ciencia específica, sin embargo tiene diversas funciones en su exposición. Una de estas funciones es la apolo-

gética o servicio de confrontación con los errores. Y esta función particular condiciona también una metodología propia, que no es común a las otras funciones que pueda realizar. La razón humana en la apologética de la fe puede cumplir varias funciones, como escribió en otro lugar el mismo Sto. Tomás [6], como son fundamentar los preámbulos o presupuestos de la fe, hacer asequibles las verdades de la fe por congruencia con algunas verdades racionales y, en tercer lugar, impugnar doctrinas filosóficas que son opuestas a las verdades de la fe y que, por lo mismo, no pueden ser verdaderas pues no existen dos verdades contradictorias. La segunda función brota de la naturaleza misma de la teología, cuyos principios son las verdades reveladas por Dios y que, como tales, son inaccesibles a la razón humana. Así, pues, se equivocaría el teólogo que disputando con el infiel pretendiera demostrar la verdad de la fe con pruebas racionales. Y esto es lo que de entrada amonesta Santo Tomás al cantor que evite: «el objetivo de la disputa sobre las verdades de la fe no debe ser probar necesariamente la fe, sino defenderla» (c.2). Se trata de una precisión metodológica que compendia sucintamente lo que su autor había expuesto en los capítulos dos, siete y nueve del libro primero de *Summa contra Gentes*. Allí se traza la metodología de toda la obra afirmando que «en primer lugar, deberemos investigar las razones que avalan la verdad de las doctrinas de fe asequibles a la razón usando razones demostrativas y probables tomadas de los libros de los filósofos y de los santos y, después, resolviendo las objeciones de los contrarios en las verdades no asequibles a la razón que demuestren lo infundado de sus pretensiones y lo razonable de las verdades de la fe» [7]. Una advertencia semejante hizo con ocasión de exponer su doctrina —por cierto, muy debatida en su tiempo y hoy superada— del comienzo del mundo en el tiempo como verdad sólo de fe, donde enseñó que «el mundo ha comenzado a existir es creíble, pero no es demostrable por la razón. Y esto conviene tenerlo muy en cuenta, no sea que, presumiendo alguno poder demostrar las cosas de la fe, presente razones no convincentes, dando así ocasión de burla a los infieles que pensarán que nuestra fe no tiene otro fundamento que tales razonamientos desechables» [8].

Los capítulos tres y cuatro resumen la doctrina trinitaria de Santo Tomás acerca de las procesiones intratrinitarias, que son la generación y la espiración y cuyo término son las personas del Verbo y el Espíritu Santo. La primera se explica por semejanza de la producción del verbo mental y la segunda por semejanza con el amor, pero, al tratarse de analogía con similares procesos de la inteligencia y voluntad humanas, hay que purificar estos conceptos y distinguir la generación del Verbo divino y la del entendimiento humano. Esto es lo que se hace brevemente en este opúsculo, que puede ser un resumen de lo que ampliamente expuso su autor en algunos tratados teológicos sobre el misterio

[6] Cf. *In Boetium De Trinitate* a.3.

[7] *Summa contra Gentes* 1 c.9.

[8] *Summa Theologiae* 1 q.46 a.2. Cf. M. GRABMANN, «Die Schrift De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum des heiligen Thomas von Aquin», en *Scholastik* 17 (1942) 187-216. Existe también una edición bilíngüe latín-alemán: L. HAGEMANN-R. GLEI, *Thomas von Aquin, De rationibus fidei. Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe*. Corpus Islamo-christianum 2 (Altenberge 1987).

trinitario [9], notoriamente en los veintiséis primeros capítulos del libro IV de la *Summa contra Gentes*. Tal doctrina refuta las pedestres objeciones de los sarracenos que se burlan de este misterio porque creen que la generación del Verbo habría que entenderla como la generación carnal de las personas.

Los capítulos quinto, sexto y séptimo pretenden explicar el misterio de la encarnación y hacerlo inteligible evitando explicaciones falsas que lo harían repudiable por la inteligencia. Así sucede con la fe en la muerte del Hijo de Dios, que fue una condición de la naturaleza humana asumida por el Verbo. La fe en que Dios se hizo hombre debe explicarse como una unión de la naturaleza humana a la divinidad, a modo como el alma se une al cuerpo, pero no como una transformación de Dios en el hombre. Y que Dios operase nuestra salvación por la pasión y la muerte sólo es explicable por razones de conveniencia, las cuales no anulan que Dios hubiera podido hacer las cosas de otro modo. El capítulo sexto, que es el más largo y posiblemente el de mayor densidad teológica, explica el tema central de la fe que es la encarnación. El infinito poder de Dios le hace capaz de unirse a la naturaleza humana, pero no se debe entender que Dios se convierta en hombre sino que el hombre es elevado a una mayor dignidad divina: «en la unión de Dios con la creatura no es que la divinidad quede reducida a la naturaleza humana, sino que la naturaleza humana es asumida por la divinidad y no para convertirse en Dios sino para quedar sujeta a Dios» (cap. 6). El símil más cercano, pues, es la información del cuerpo y de sus partes por el alma. Los infieles rechazan este dogma cristiano por entender que con él Dios se habría convertido en un hombre.

En el capítulo octavo se trazan las razones apologéticas a favor del sacramento de la eucaristía, «en el cual el Señor entregó su cuerpo y su sangre para memoria perpetua de su pasión y muerte bajo las especies de pan y vino; y es lo que hasta nuestros días la Iglesia sigue rememorando en todos los lugares de la tierra». Las impugnaciones de los infieles son infundadas, pues no creemos que el cuerpo de Cristo sea comido parcialmente, lo cual tendría un límite, sino que por el poder de Dios el pan y el vino se convierten en el cuerpo y sangre de Cristo y así se vuelven alimento perpetuo para los fieles. Su cuerpo y su sangre no son nuestro alimento como tales sino bajo las especies de pan y vino, pues lo transmutado es la sustancia de esas cosas y no sus accidentes visibles. Otra cosa es que alguien dude que Dios pueda hacer eso, pero entonces la discusión versaría sobre otro tema. Estas respuestas están a la mano de cualquier fiel, aunque sea poco instruido.

El capítulo noveno recoge un tema de larga discusión con los griegos, cual es la existencia del purgatorio. Tenemos aquí una amplia y razonada exposición de este dogma de la fe. Su negación la atribuye a una posición extrema de quienes querían combatir a Orígenes, que había afirmado que tras la muerte todas las penas son purgatorias, pasaron al extremo de decir que no hay ninguna pena de purgatorio tras la muerte. La

[9] Cf. «Cuestión sobre la unión del Verbo encarnado», en *Opúsculos y Cuestiones selectas de Santo Tomás de Aquino* t.III (Madrid 2005) 881-993; y «Cuestión sobre la procesión de las personas divinas», ibíd., p.755-827.

doctrina de la fe, en cambio, sostiene una posición intermedia, a saber, que existen las penas del purgatorio, pero sólo para quienes mueren sin pecado mortal. Se cumple aquí lo que en otro lugar juzgó cuando dijo que «los errores no sólo son contrarios a las verdades, sino que los mismos errores suelen ser contrarios entre sí» [10]. La argumentación aquí usa de argumentos bíblicos, que son aceptables por los griegos. Todo este capítulo puede ser entendido como una construcción de teología bíblica, pues el maestro explica y saca todas las virtualidades a la doctrina paulina de 2 Cor 5,2-5 y de 1 Cor 3,13-15.

En el último capítulo se refuta que el dogma cristiano de la predestinación destruya la libertad y haga que todos los actos humanos procedan por necesidad. Hay que mostrar que las dos cosas son compatibles, a saber, que todos los actos humanos son conocidos previamente por la ciencia de Dios y preordenados y, por otra parte, que existe la libertad, la posibilidad de consejo, la utilidad de las leyes que regulan dicha conducta, la fortaleza para obrar el bien y la justicia que distribuye castigos y premios conforme a dicha conducta libre. Se comprende que estamos ante un problema de los más intrincados de toda la teología y filosofía cristianas y que es susceptible de varias explicaciones que intentan salvar los dos extremos de la aporía. En estas líneas está expuesto el núcleo de lo que es la opinión de Santo Tomás sobre este tema.

Se comprende, en conclusión, que fuera poco conocida y citada esta obra, pues la *Summa contra Gentes,* de la que es breve compendio, es más amplia y rigurosa y esto explica que se le prestara poca atención desde el siglo XVI. Sólo tiene su valor permanente en los principios de la teología y en las modalidades del único saber teológico. A nuestro modo de ver, hoy se puede estudiar este opúsculo como un epítome doctrinal de algunos dogmas de la fe cristiana, como son los motivos de la encarnación (cap. 5), el misterio de la encarnación (cap. 6), la comunión eucarística (cap. 8) y el dogma del purgatorio (cap. 9). En estos capítulos breves el maestro de Aquino logra un acabado compendio de todas sus enseñanzas sobre estos temas teológicos que en otras obras se desarrolla en largas cuestiones. Queda en manos de los investigadores del pensamiento del maestro si el resumen que aquí se ofrece es o no es el último paso en la evolución del pensamiento del autor.

Nuestra edición

Este opúsculo nunca ha sido traducido al español ni ha sido editado en edición bilingüe. Tiene, sin embargo, calidad doctrinal para que no lo omitiéramos en esta edición de opúsculos de Santo Tomás. Al no ser un trabajo académico, su lectura y comprensión es asequible a cualquier estudioso de teología, pues es sólo la respuesta del doctor a una consulta doctrinal teológica. La obra carece de referencias a fuentes doctrinal pues tan sólo en el último capítulo se exponen textos de la Sagrada Escritura como fundamentos de la doctrina. En cada capítulo hemos recogido los lugares paralelos citados en la edición Leonina con mucho

[10] *Summa contra Gentes* 4 c.7.

acierto y utilidad, pues en ellos se desarrolla más ampliamente la doctrina que aquí se recoge sumariamente.

El texto latino que recogemos corresponde al de la Leonina, que, a pesar de ser una edición rigurosamente crítica y usando la totalidad de los manuscritos existentes, sólo se separa de la tradición común del texto en muy pocos lugares y, desde luego, con poco relieve doctrinal. La traducción, al igual que en otros opúsculos de esta edición, procura ante todo la exactitud y su fácil comprensión por el lector moderno.

TRATADO SOBRE LAS RAZONES DE LA FE

Capítulo 1

Intención del autor

El apóstol san Pedro recibió del Señor la promesa de que sobre su confesión fundaría la Iglesia[1], contra la cual no pueden prevalecer las puertas del infierno. Para mantener íntegra la fe de la Iglesia que le había sido encomendada, frente a la hostilidad de esas puertas, dice (1 Pe 3,15) a los fieles cristianos: *Glorificad a Jesucristo en vuestros corazones,* con la firmeza en la fe. Y para que, apoyado nuestro corazón en esta firmeza, pudiéramos estar protegidos de todos los ataques e irrisiones de los infieles, añade a continuación: *Estad siempre preparados para dar testimonio a todo el que quiera conocer la razón de la fe y de la esperanza que hay en vosotros.*

La fe cristiana consiste principalmente en la confesión de la santa Trinidad, y se gloría especialmente en la cruz de nuestro Señor Jesucristo *pues,* como dice Pablo (1 Cor 1,18), *la palabra cruz, aunque es necedad para los que se pierden, es poder de Dios para nosotros, para los que se salvan.* Nuestra esperanza también consiste en dos cosas, en lo que esperamos para después de la muerte, y en el auxilio de Dios que nos ayuda en esta vida a merecer la futura bienaventuranza con las obras de nuestra libertad.

DE RATIONIBUS FIDEI

Capitulum primum

Quae sit auctoris intentio

Beatus Petrus apostolus, qui promissionem accepit a Domino ut super eius confessione fundaretur Ecclesia contra quam portae inferorum praevalere non possunt, ut contra huiusmodi portas inferorum Ecclesiae sibi commissae fides inviolata persisteret fideles Christi alloquitur dicens «Dominum Christum sanctificate in cordibus vestris», scilicet per fidei firmitatem; quo fundamento in corde collocato contra omnes impugnationes aut irrisiones infidelium tuti esse poterimus: unde subdit «Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est spe et fide».

Fides autem christiana principaliter consistit in sanctae Trinitatis confessione et specialiter gloriatur in cruce Domini nostri Iesu Christi, «nam verbum crucis, ut I is dicit, etsi pereuntibus stultitia sit, his autem qui salvi fiunt, id est nobis, virtus De. ». Spes etiam nostra in duobus consistit, scilicet in eo quod expectatur post mortem et in auxilio Dei quo in hac vita iuvamur ad futuram beatitudinem per opera liberi arbitrii promerendam.

---

[1] Cf. Mt 16,18.

Éstas son las cosas que, como dices, impugnan y ridiculizan los infieles. Ridiculizan los sarracenos, como dices, que llamemos a Cristo Hijo de Dios, porque Dios no tiene mujer [2]; y nos consideran insensatos porque confesamos que hay tres personas en Dios, pues piensan que confesamos que hay tres dioses. Además se ríen de que afirmamos que Cristo, Hijo de Dios, fue crucificado por la salvación del género humano, porque si Dios es omnipotente pudo salvar al género humano sin la pasión de su Hijo. También pudo crear al hombre de modo que no pudiera pecar. Insultan también a los cristianos porque todos los días comen en el altar a su Dios y porque el cuerpo de Cristo, aunque fuera mayor que una montaña, ya debería haberse agotado.

Indicas que acerca del estado de las almas después de la muerte los griegos y los armenios [3] están equivocados, pues dicen que las almas no son castigadas ni premiadas [4] antes del día del juicio, sino que están como secuestradas, porque no deben tener premios ni castigos sin el cuerpo. Y para confirmar su error aducen lo que dice el Señor en el evangelio (Jn 14,2): *En la casa de mi Padre hay muchas moradas.*

Acerca del mérito que depende del libre albedrío, aseguras que tanto los sarracenos como otras gentes consideran que las acciones humanas dependen de la necesidad por la presciencia y disposición de Dios. Afirman que el hombre sólo puede morir e incluso pecar como Dios lo haya dispuesto [5], y que todas las personas tienen escrito su destino en la frente.

Sobre estas cosas me pides razones [6] morales y filosóficas que acepten los sarracenos, pues sería inútil aducir contra ellos autoridades que no

Haec igitur sunt quae, ut asseris, ab infidelibus impugnantur et irridentur. Irrident enim Saraceni, ut dicis, quod Christum Dei Filium dicimus cum Deus uxorem non habeat; et reputant nos insanos quod tres personas confitemur in Deo, per hoc aestimantes nos tres deos profiteri. Irrident etiam quod Christum Dei Filium pro salute humani generis dicimus crucifixum, quia si est Deus omnipotens potuit absque sui Filii passione genus humanum salvare; potuit etiam sic constituere hominem ut peccare non posset. Improperant etiam Christianis, quod cotidie in altari comedunt Deum suum et quod corpus Christi, si esset ita magnum sicut mons, iam deberet esse consumptum.

Circa statum vero animarum post mortem Graecos et Armenos asseris errare dicentes quod animae usque ad diem iudicii nec puniuntur nec praemiantur, sed sunt quasi in sequestro, quia nec poenam nec praemia debent habere sine corpore; et in sui erroris assertionem inducunt quod Dominus in Evangelio dicit «In domo Patris mei mansiones multae sunt».

Circa meritum vero quod ex libero dependet arbitrio, asseris tam Saracenos quam nationes alias necessitatem actibus humanis imponere ex praescientia vel ordinatione divina, dicentes quod homo non potest mori nec etiam peccare nisi sicut Deus ordinavit de homine, et quod quaelibet persona suum eventum habet scriptum in fronte.

Super quibus petis rationes morales et philosophicas quas Saraceni recipiunt; frustra enim videretur auctoritates inducere contra eos qui auctoritates non recipiunt. Tuae

---

[2] Cf. *Corán* 6,101.

[3] Cf. *Cont. Gent.* 4 c.91 final.

[4] Cf. Ricoldo de Monte Crucis, *Liber peregrinationis* c.17 (ed. J. C. M. Laurent, Lipsiae 1873, p.126).

[5] Cf. *Corán* 16,95 y 74,34.

[6] Cf. *Cont. Gent.* 1 c.2.

reconozcan. Con el deseo de responderte explicaré acerca de estas cosas algo tan fácil como lo admita la materia, y que he expuesto con más amplitud en otro sitio [7], con el fin de que estés preparado para responder siguiendo la enseñanza del apóstol [8] a todo el que te pida razón, pues parece que tu petición nace de un deseo piadoso.

Capítulo 2

Cómo hay que disputar con los infieles [9]

Quiero advertirte en primer lugar que, en las disputas con los infieles acerca de los artículos de la fe, no debes intentar demostrar la fe con argumentos necesarios. Esto disminuiría la sublimidad de la fe, pues su verdad supera las mentes de los hombres e incluso las de los ángeles. Nosotros las creemos porque nos han sido reveladas por Dios mismo. Lo que procede de la verdad suma no puede ser falso y ninguna razón necesaria puede impugnar lo que no es falso. Del mismo modo que nuestra fe no puede ser demostrada con argumentos necesarios, tampoco puede ser refutada con argumentos necesarios porque es verdadera.

La intención del cristiano que disputa sobre los artículos de fe debe dirigirse a defender la fe, no a demostrarla. Por eso no dice san Pedro (1 Pe 3,15): *Estad siempre dispuestos a demostrar,* sino *a dar testimonio,* es decir a mostrar que no es contrario a la razón lo que confiesa la fe católica.

igitur petitioni quae ex pio desiderio videtur procedere, ut sis iuxta apostolicam doctrinam paratus ad satisfactionem omni poscenti te rationem, satisfacere volens, aliqua facilia, secundum quod materia patitur super praemissis tibi exponam, quae tamen alibi diffusius pertractavi.

Capitulum secundum

Qualiter sit disputandum contra infideles

De hoc tamen primo admonere te volo quod in disputationibus contra infideles de articulis fidei, non ad hoc conari debes ut fidem rationibus necessariis probes, hoc enim sublimitati fidei derogaret, cuius veritas non solum humanas mentes sed etiam angelorum excedit; a nobis autem creduntur quasi ab ipso Deo revelata. Quia tamen quod a summa veritate procedit falsum esse non potest, nec aliquid necessaria ratione impugnari valet quod falsum non est; sicut fides nostra necessariis rationibus probari non potest quia humanam mentem excedit, ita improbari necessaria ratione non potest propter sui veritatem.

Ad hoc igitur debet tendere christiani disputatoris intentio in articulis fidei, non ut fidem probet, sed ut fidem defendat; unde et beatus Petrus non dicit 'parati s ier ad probationem', sed 'ad satisfactionem', ut scilicet rationabiliter ostendatur no se falsum quod fides catholica confitetur.

---

[7] *Cont. Gent.*
[8] Cf. 1 Pe 3,15.
[9] Cf. *Cont. Gent.* 1, c.7 y 9; *Summa* 1, q.32, a.1.

Capítulo 3

Cómo hay que entender la generación en Dios [10]

Lo primero que debemos considerar es que parece broma el que se rían de que afirmemos que Cristo es Hijo de Dios, como si Dios tuviera mujer. Son tan carnales que sólo pueden pensar en cosas de carne y sangre. Cualquier persona instruida advierte que no es el mismo el modo de la generación en todas las cosas, sino que en cada una se encuentra una generación acorde con su naturaleza. En algunos animales se realiza con la unión de un macho y una hembra, en las plantas por polinización o por germinación, en los demás de otro modo. Dios no es de naturaleza carnal y no necesita el concurso de una hembra para la generación de prole, sino que es de naturaleza espiritual o intelectual, incluso superior a todo entendimiento. Hay que entender, por tanto, que la generación en él es según la naturaleza intelectual. Y si bien nuestro entendimiento es más imperfecto que el divino, sólo podemos hablar del divino por comparación con lo que ocurre en el nuestro.

Nuestro entendimiento entiende unas veces en potencia, otras veces en acto. Cuando entiende en acto, forma un inteligible que es como su prole, por lo que se le llama concepto [11] (lo concebido) de la mente. Esto es, en efecto, lo que significa la palabra exterior; por eso, igual que a la voz significativa la llamamos palabra exterior, al concepto interior de la mente, expresado con la palabra exterior, lo llamamos palabra de la mente o del entendimiento.

Capitulum tertium

Qualiter in divinis generatio sit accipienda

Primum igitur considerandum est derisibilem esse irrisionem qua nos irrident, quod ponimus Christum Filium Dei, quasi Deus uxorem habuerit; cum enim sint carnales, non possunt nisi ea quae sunt carnis et sanguinis cogitare. Quilibet autem sapiens considerare potest, quod non est idem modus generationis in omnibus rebus, sed in unaquaque re invenitur generatio secundum proprietatem suae naturae: in animalibus quidem quibusdam per maris et feminae commixtionem; in plantis vero per pullulationem seu germinationem, atque in aliis aliter. Deus autem non est carnalis naturae ut feminam requirat, cui commisceatur ad prolis generationem, sed est spiritualis sive intellectualis naturae, immo magis supra omnem intellectum; est igitur in eo generatio accipienda secundum quod convenit intellectuali naturae. Et quamvis intellectus noster ab intellectu divino deficiat, non possumus tamen aliter loqui de intellectu divino nisi secundum similitudinem eorum quae in intellectu nostro invenimus.

Est autem intellectus noster aliquando quidem in potentia intelligens, aliquando vero in actu. Quandocumque autem actu intelligit quoddam intelligibile format quod est quasi quaedam proles ipsius, unde et mentis conceptus nominatur; et hoc quidem est quod exteriori voce significatur, unde sicut vox significans verbum exterius dicitur, ita interior mentis conceptus verbo exteriori significatus dicitur verbum intellectus seu mentis.

---

[10] Cf. *Cont. Gent.* 4 c.11; *Summa* 1 q.27 a.1 y 2; *De pot.* q.2 a.1; q.10 a.1 y 2; *In Iob* c.1 lect. 1; *Comp. Theol.* c.37-44.

[11] *Concepto* y *lo concebido* son los términos que traducen al español lo que se expresa

El concepto de nuestra mente no es la esencia de la mente, sino sólo un accidente de ella, porque ni siquiera nuestro mismo entender es el ser de nuestro entendimiento, de lo contrario nuestro entendimiento nunca estaría sin entender en acto. Por tanto, la palabra de nuestro entendimiento puede llamarse metafóricamente concepto o prole; sobre todo, cuando nuestro entendimiento se entiende a sí mismo, porque entonces es una semejanza del entendimiento y procede de su virtud intelectual, igual que un hijo tiene semejanza de su padre y procede de la virtud generativa de éste. No obstante, a la palabra de nuestro entendimiento no la podemos llamar propiamente prole o hijo, porque no es de la misma naturaleza que nuestro entendimiento. No a todo lo que procede de otra cosa lo llamamos su hijo, aunque sea parecido, de lo contrario llamaríamos hijo a un retrato pintado por otro. Para que algo sea hijo, se requiere que lo que procede sea semejante a aquel de quien procede, y que sea de su misma naturaleza.

En Dios no se distingue su entender de su ser, por consiguiente la palabra que es concebida en su entendimiento no es un accidente ni algo distinto de su naturaleza; sino que por el mismo hecho de que es palabra, tiene razón de proceder de otro y de ser semejante a aquel de quien procede. Esto mismo advertimos en nuestra palabra. Pero la palabra divina tiene algo más: no ser un accidente ni una parte de Dios, que es simple, ni algo distinto de su naturaleza divina, sino ser algo completo que subsiste en la naturaleza divina y tiene razón de procedente de otro. No podemos entender que haya una palabra sin esto.

El lenguaje humano a esto lo suele llamar hijo, porque procede de otro a su semejanza y subsiste con él en una misma naturaleza. Y así, puesto que podemos designar las cosas divinas con palabras humanas, llamamos Hijo de Dios a la palabra del entendimiento divino. A Dios,

Hic autem mentis nostrae conceptus non est ipsa mentis nostrae essentia, sed est quoddam accidens ei, quia nec ipsum intelligere nostrum est ipsum esse nostri intellectus, alioquin nunquam intellectus noster esset quin intelligeret actu. Verbum igitur intellectus nostri secundum quandam similitudinem dici potest vel conceptus vel proles, et praecipue cum intellectus noster seipsum intelligit, inquantum scilicet est quaedam similitudo intellectus procedens ab eius intellectuali virtute, sicut et filius habet similitudinem patris procedens ab eius generativa virtute. Non tamen proprie verbum nostri intellectus potest dici proles vel filius, quia non est eiusdem naturae cuius est intellectus noster; non autem omne quod procedit ab aliquo, etiamsi sit simile ei, dicitur filius, alioquin imago sui quam aliquis pingit proprie filius diceretur: sed ad hoc quod sit filius, requiritur quod procedens et similitudinem habeat eius a quo procedit et sit eiusdem naturae cum ipso.

Quia vero in Deo non est aliud intelligere quam suum esse, consequenter neque verbum quod in intellectu eius concipitur est aliquod accidens aut aliquid alienum ab eius natura; sed ex hoc ipso quod verbum est rationem habet procedentis ab altero et ut sit similitudo eius cuius est verbum: hoc enim in verbo nostro invenitur. Sed illud verbum divinum habet ulterius quod non sit aliquod accidens, neque aliqua pa[illegible]ei qui est simplex, neque aliquid alienum a divina natura, sed quoddam comp[illegible]im subsistens in natura divina habens rationem ab altero procedentis: sine hoc enim verbum intelligi non potest.

Hoc autem secundum humanae locutionis consuetudinem filius nominatur quod procedit ab alio in similitudinem eius, subsistens in eadem natura cum ipso. Secundum igitur quod divina verbis humanis nominari possunt, verbum intellectus divini Dei Filium nominamus. Deum, quia est verbum, nominamus Patrem, et processum

de quien es palabra, lo llamamos Padre, y a la procedencia de esta palabra la llamamos generación del Hijo. Generación realmente inmaterial, no carnal como imaginan los hombres carnales.

Hay algo más en lo que supera esta generación del Hijo de Dios a toda generación humana, tanto a la material, por la que un hombre nace de otro, como a la inteligible, según la cual se concibe una palabra en la mente. En ambas, lo producido por la generación es posterior en el tiempo a aquello de lo que procede. Un padre no engendra un hijo desde el comienzo mismo de su existir, sino que es necesario que desde un estado imperfecto alcance el estado de madurez, para que pueda engendrar. Tampoco nace el hijo en el instante en que comienza la generación, pues la generación carnal requiere mutación y sucesión. Tampoco, según el entendimiento, el hombre está capacitado para formar conceptos inteligibles inmediatamente desde el principio, y después de que alcanza el estado de madurez tampoco entiende siempre en acto, sino que primero entiende en potencia antes de entender en acto. También a veces deja de entender en acto y queda entendiendo únicamente en potencia o en hábito.

Así, por tanto, hallamos que la palabra humana es posterior en el tiempo al hombre y, a veces, deja de existir antes que el hombre. Esto es imposible que suceda en Dios, en quien no tiene lugar ninguna imperfección ni mutación, ni tampoco ningún paso de la potencia al acto, puesto que es el acto puro y primero. Por tanto la Palabra de Dios es coeterna con Dios mismo.

Nuestra palabra se diferencia de la divina también en otra cosa. Nuestro entendimiento no entiende todo a la vez, ni con un único acto sino con varios, por eso son muchas las palabras de nuestro entendimiento. Dios, en cambio, entiende todo a la vez y con un único acto, pues su entender sólo puede ser uno, ya que es su mismo ser. De esto se sigue que en Dios hay únicamente una palabra.

verbi dicimus esse generationem Filii, immaterialem quidem, non autem carnalem sicut carnales homines suspicantur.

Est autem et aliud in quo excedit praedicta Filii Dei generatio omnem generationem humanam, sive materialem per quam homo ex homine nascitur; sive intelligibilem secundum quam verbum concipitur in mente humana; in utraque enim illud quod per generationem procedit, invenitur posterius tempore eo a quo procedit. Pater enim non generat statim a principio sui esse, sed oportet quod de imperfecto ad statum perfectum perveniat in quo generare possit; nec iterum statim ut generationi operam dat filius nascitur, quia carnalis generatio in quadam mutatione et successione consistit. Secundum intellectum etiam non statim a principio homo est aptus ad intelligibiles conceptus formandos; et postquam etiam ad statum perfectionis venit non semper actu intelligit, sed prius est potentia intelligens tantum et postmodum fit intelligens actu, et interdum desinit actu intelligere et remanet intelligens in potentia vel in habitu tantum.

Sic igitur verbum hominis posterius in tempore invenitur quam homo, et quandoque desinit esse antequam homo; impossibile est autem ista Deo convenire in quo neque imperfectio neque mutatio aliqua locum habet, neque etiam aliquis exitus de potentia ad actum cum ipse sit actus purus et primus: verbum igitur Dei coaeternum est ipsi Deo.

Est autem et aliud in quo verbum nostrum differt a verbo divino. Intellectus enim noster non simul intelligit omnia, neque unico actu sed pluribus, et ideo verba intellectus nostri sunt multa; sed Deus omnia simul intelligit, et unico actu, quia eius intelligere non potest esse nisi unum, cum sit suum esse: unde sequitur quod in Deo sit unum

Además hay que tener en cuenta otra diferencia, que la palabra de nuestro entendimiento no es igual a la virtud de nuestro entendimiento, porque cuando concebimos algo con la mente, podemos concebir también otras muchas cosas. Por eso la palabra de nuestro entendimiento es imperfecta y puede darse en ella composición, porque puede nacer una palabra más perfecta a partir de otras muchas perfectas. Por ejemplo, cuando el entendimiento concibe la enunciación o definición de alguna cosa. Pero la palabra divina sí es igual que la virtud de Dios, porque Dios se entiende a sí mismo y a todas las otras cosas por su misma esencia divina, por eso su esencia es exactamente igual que su palabra, que concibe entendiendo por su esencia a sí mismo y a todas las cosas. Es, por tanto, perfecta y simple e igual a Dios.

Y llamamos a esta palabra Hijo de Dios por la razón dicha. Y confesamos que es de la misma naturaleza que el Padre y coeterno con el Padre, unigénito y perfecto.

Capítulo 4

Cómo debe entenderse que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo [12]

Hay que advertir también que a todo conocimiento sigue una operación apetitiva. Sabemos que el principio de todas las operaciones apetitivas es el amor [13]. Si no hay amor, tampoco hay alegría cuando se alcanza algo que no se ama, ni hay tristeza si se impide conseguir algo que tampoco se ama. Si se suprime el amor, desaparecen también todas las demás operaciones apetitivas relacionadas de algún modo con la tristeza y el gozo. Por consiguiente, como en Dios hay un conocimiento perfec-

Ulterius autem est alia consideranda differentia, quod verbum intellectus nostri non adaequat intellectus virtutem, quia cum aliquid mente concipimus adhuc possumus alia multa concipere; unde verbum intellectus nostri et imperfectum est et in eo potest compositio accidere, dum ex multis perfectis verbis fit unum verbum perfectius, sicut cum intellectus concipit aliquam enuntiationem, aut definitionem alicuius rei. Sed verbum divinum adaequat virtutem Dei, quia Deus per essentiam suam seipsum intelligit et omnia alia; unde quanta est essentia eius tantum est verbum quod concipit per essentiam suam se et omnia intelligendo: est ergo perfectum et simplex et aequale Deo.

Et hoc verbum Dei Filium nominamus ratione iam dicta, quem eiusdem naturae cum Patre et Patri coaeternum, unigenitum et perfectum confitemur.

Capitulum quartum

Qualiter in divinis sit accipienda processio Spiritus Sancti a Patre et Filio

Est autem considerandum ulterius quod omnem cognitionem sequitur aliqua appetitiva operatio. Inter omnes autem appetitivas operationes invenitur amo[illegible]se principium, quo sublato neque gaudium erit si adipiscatur aliquis quod non amat, neque tristitia si impediatur ab eo quod non amat; si amor tollatur, et per consequens tolluntur omnes aliae appetitivae operationes, quae quodammodo ad tristitiam et gaudium

[12] Cf. *Cont. Gent.* 4 c.19; *De pot.* q.10 a.1-2; *Summa* 1 q.27 a.3; *Compend. Theol.* c.46-49.

[13] Cf.

tísimo, hay que afirmar que en él hay un amor perfecto, en el que se muestra un proceso mediante la operación apetitiva como el que hay en la palabra mediante la operación del entendimiento.

Debemos tener en cuenta que la operación intelectual es distinta de la apetitiva. La operación intelectual y toda operación cognitiva terminan cuando lo cognoscible llega a estar de algún modo en el cognoscente, cuando lo sensible está en los sentidos y lo inteligible en el entendimiento. La operación apetitiva termina cuando se lleva a cabo un orden o movimiento de quien apetece hacia los objetos del apetito. Los seres que tienen oculto el principio de su movimiento reciben el nombre de espíritus; así llamamos espíritus a los vientos, porque no vemos el principio de su flujo, también se llaman espíritus [14] la respiración y el movimiento de las arterias que procede de un principio intrínseco y oculto. Por eso fue adecuado llamar Espíritu procedente al amor divino, ya que podemos expresar lo divino con palabras humanas.

En nosotros el amor procede de dos causas: unas veces, de la naturaleza corpórea y material. Este amor es con frecuencia inmundo, pues perturba la pureza de nuestra alma. Otras veces procede de la propiedad del espíritu natural, como cuando amamos los bienes inteligibles y los bienes convenientes a la razón. Este amor es puro. En Dios no hay lugar para el amor material, por eso a su amor no sólo lo llamamos espíritu, sino además Espíritu Santo, para significar con esta expresión su pureza.

Es también indudable que únicamente podemos amar con un amor inteligible y santo lo que concebimos en acto por el entendimiento [15]. La concepción del entendimiento es la palabra, luego es necesario que

referuntur. Cum igitur in Deo sit perfectissima cognitio, oportet etiam in eo ponere perfectum amorem, in quo quidam processus per appetitivam operationem exprimitur sicut et in verbo per operationem intellectus. Est autem attendenda differentia quaedam inter intellectualem operationem et appetitivam. Nam operatio intellectualis et omnino omnis cognitiva operatio completur per hoc quod cognoscibilia in cognoscente quodammodo existunt, scilicet sensibilia in sensu et intelligibilia in intellectu; operatio autem appetitiva completur secundum quendam ordinem vel motum appetentis ad res appetitui obiectas. Ea vero quae habent occultum principium sui motus spiritus nomen accipiunt; sic enim venti spiritus dicuntur quia eorum afflationis principium non apparet, respiratio etiam et arteriarum motus ab intrinseco et occulto procedens principio spiritus nomen accepit: unde convenienter, secundum quod divina humanis verbis significari possunt, ipse divinus amor procedens spiritus nomen accepit.

Sed in nobis amor ex duplici causa procedit: quandoque quidem ex corporea et materiali natura, qui plerumque est amor immundus quia per eum puritas mentis nostrae turbatur; quandoque autem ex ipsa proprietate spiritus naturae, sicut cum amamus intelligibilia bona et quae rationi conveniunt, et hic amor est purus. In Deo autem amor materialis locum non habet; convenienter igitur amorem ipsius non solum spiritum, sed Spiritum Sanctum nominamus, ut per hoc quod dicitur sanctus, eius puritas exprimatur.

Manifestum est autem quod nihil amare possumus intelligibili et sancto amore nisi quod actu per intellectum concipimus; conceptio autem intellectus est verbum: unde

[14] Distinguían un espíritu vital o natural, que vivificaba el cuerpo mediante las arterias y los miembros corpóreos y radicaba en el hígado, según Galeno, o en el corazón, según Aristóteles. Había también un espíritu animal, más sutil, que desde el cerebro regulaba los miembros mediante los nervios.

el amor nazca de la palabra. A la Palabra de Dios la llamamos Hijo, luego es claro que el Espíritu Santo procede del Hijo.

Igual que el entender de Dios es su mismo ser, su amar también es su mismo ser. Y del mismo modo que Dios siempre entiende en acto, también ama siempre en acto y ama todas las cosas amándose a sí mismo. Por tanto, igual que confesamos que el Hijo de Dios, que es la Palabra de Dios que subsiste en la naturaleza divina, es coeterno con el Padre, perfecto y único, debemos confesar lo mismo del Espíritu Santo.

De todo esto podemos concluir que, puesto que nosotros llamamos persona a todo lo que subsiste en una naturaleza inteligente y los griegos [16] lo llaman hipóstasis, es necesario decir que la Palabra de Dios, que llamamos Hijo de Dios, es una hipóstasis o persona. Y es necesario decir lo mismo del Espíritu Santo. Tampoco hay duda de que Dios, de quien proceden la Palabra y el Amor, es algo subsistente y podemos denominarlo hipóstasis o persona. De este modo rectamente afirmamos que en Dios hay tres personas: la persona del Padre, la persona del Hijo y la persona del Espíritu Santo.

Decimos que estas tres hipóstasis o personas no son distintas por esencia, porque, como ya hemos dicho (c.3), igual que el entender y el amar de Dios son su mismo ser, su Palabra y su Amor son la misma esencia de Dios. Lo que afirmamos de un modo absoluto de Dios es su esencia, pues Dios no es grande, poderoso o bueno accidentalmente sino por esencia. Por eso no decimos que las tres personas o hipóstasis se distingan en Dios por algo absoluto, sino únicamente por las relaciones que surgen de la procesión [17] de la Palabra y del Amor. Y como a la procesión de la Palabra la llamamos generación, y de la generación provienen las relaciones de paternidad y de filiación, decimos que la

necesse est quod amor a verbo oriatur. Verbum autem Dei dicimus esse Filium; ex quo patet Spiritum Sanctum esse a Filio.

Sicut autem divinum intelligere est eius esse, ita etiam et amare Dei est esse ipsius; et sicut Deus semper actu intelligit et omnia intelligendo se ipsum intelligit, ita etiam semper actu amat et omnia amat suam bonitatem amando. Sicut igitur Dei Filius qui est Verbum Dei est subsistens in divina natura, coaeternus Patri, perfectus et unicus, ita etiam haec omnia de Spiritu Sancto confiteri oportet.

Ex his autem colligere possumus quod, cum omne quod subsistit in natura intelligente apud nos persona dicatur, apud Graecos autem hypostasis, necesse est dicere quod Verbum Dei, quod Dei Filium nominamus, sit quaedam hypostasis seu persona; et idem de Spiritu Sancto dici oportet. Nulli autem est dubium quin Deus a quo Verbum et Amor procedit sit res subsistens, ut etiam possit dici hypostasis vel persona; et per hunc modum convenienter ponimus in divinis tres personas, scilicet personam Patris, personam Filii, personam Spiritus Sancti.

Has autem tres hypostases vel personas non dicimus esse per essentiam diversas, quia, sicut iam supra dictum est, sicut intelligere et amare Dei est eius esse, ita Verbum et Amor eius sunt ipsa Dei essentia. Quidquid autem de Deo absolute dicitur non est aliud quam Dei essentia; non enim est Deus vel magnus vel potens vel bonus acc - taliter sed per essentiam suam: unde tres personas vel hypostases non dicimus in di s distinctas per aliquid absolutum, sed per solas relationes quae ex processione Verbi et Amoris proveniunt. Et quia processionem Verbi generationem nominamus, ex generatione autem proveniunt relationes paternitatis et filiationis, personam Filii a Patris

[16] Cf. *De pot.* q.9 a.1 y 2; *Summa* 1 q.29 a.2.
[17] Procesión

persona del Padre se distingue de la persona del Hijo únicamente por la paternidad y la filiación, todas las demás cosas se afirman de uno y otro en común y sin diferencia. Igual que decimos que el Padre es Dios verdadero, omnipotente, eterno, y todo lo demás, lo mismo decimos del Hijo, y lo mismo hay que afirmar del Espíritu Santo.

Así pues, porque el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no se distinguen en la naturaleza divina, sino sólo en las relaciones, correctamente decimos que las tres personas no son tres dioses, sino que confesamos un único Dios verdadero y perfecto. En los hombres decimos que tres personas son tres hombres y no uno solo, porque la naturaleza de la humanidad que les es común a las tres les corresponde de manera distinta por la división material, que en modo alguno tiene lugar en Dios. Por eso, en los hombres sólo es común la razón de humanidad, pues en tres hombres hay tres humanidades diferentes numéricamente. En las tres personas divinas no hay tres divinidades numéricamente diferentes, sino que es necesario que haya una única deidad, porque en Dios no hay una esencia de la Palabra y del Amor distinta de la esencia de Dios. Así no confesamos que hay tres dioses, sino un solo Dios, porque hay una única deidad simple en las tres personas.

Capítulo 5

La causa de la encarnación del Hijo [18]

Con una ceguera de mente parecida se ríen de la fe cristiana porque confiesa que ha muerto Cristo, el Hijo de Dios, pues no entienden la profundidad de un misterio tan grande. Y para que no se entienda mal

persona distingui dicimus solummodo paternitate et filiatione, omnia alia communiter et indifferenter de utroque praedicantes: sicut enim dicimus Patrem verum Deum, omnipotentem, aeternum et quaecumque similiter dicuntur, sic et Filium: et eadem ratio est de Spiritu Sancto.

Quia igitur Pater et Filius et Spiritus Sanctus non distinguuntur in natura divinitatis sed relationibus solis, convenienter tres personas non dicimus tres Deos, sed unum verum Deum et perfectum confitemur. In hominibus autem ideo tres personae tres homines dicuntur et non unus homo, quia natura humanitatis quae communis est tribus differenter convenit eis secundum materialem divisionem, quae omnino in Deo locum non habet; unde cum in tribus hominibus sint tres humanitates numero differentes, sola ratio humanitatis in eis communis invenitur. In tribus autem personis divinis non tres divinitates numero differentes, sed unam simplicem deitatem necesse est esse, cum non sit alia essentia Verbi et Amoris in Deo ab essentia Dei; et sic non tres Deos sed unum Deum confitemur, propter unam et simplicem deitatem in tribus personis.

Capitulum quintum

Quae fuit causa incarnationis Filii Dei

Ex simili autem mentis caecitate christianam fidem irrident quia confitetur Christum Dei Filium mortuum esse, tanti mysterii profunditatem non intelligentes. Et ne mors Filii Dei perverse intelligatur, prius aliquid de Filii Dei incarnatione dici oportet;

---

[18] Cf. *In Sent.* 3 d.1 q.1 a.2; *Cont. Gent.* 4 c.54-55; *Summa* 3 q.1 a.2; *Compend. Theol.* c.200-201.

la muerte del Hijo de Dios, es necesario decir antes algo de su encarnación. No decimos que el Hijo de Dios padeció la muerte según su naturaleza divina, en la cual es igual al Padre, y es la fuente de vida para todos, sino según nuestra naturaleza, que asumió en unidad de persona.

Para considerar algo más del misterio de la encarnación de Dios, hay que advertir que todo agente inteligente obra mediante un concepto de su entendimiento, que llamamos palabra. Esto lo vemos en el arquitecto o en cualquier artífice que produce en el exterior la obra que ha concebido en la mente. Luego, puesto que el Hijo es la Palabra de Dios, se sigue que Dios ha realizado todo mediante el Hijo.

Toda cosa es hecha y reparada mediante las mismas cosas. Si una casa se derrumba, es reparada siguiendo la forma con la que fue construida al principio. Entre las criaturas producidas por Dios, tiene un grado destacado la criatura racional, hasta el punto de que todas las otras criaturas la sirven y parecen ordenadas a ella. Y esto es razonable, porque únicamente la criatura racional tiene dominio sobre sus actos por la libertad de albedrío. Las demás criaturas no actúan movidas por un juicio libre, sino que las mueve a obrar una fuerza natural. Donde quiera que hay una persona libre, ésta es superior a un esclavo, y los esclavos se ordenan al servicio de los libres y son gobernados por éstos. Por tanto, la caída de la criatura racional, según una apreciación verdadera, hay que valorarla más que el defecto de cualquier criatura irracional. Y no hay duda de que las cosas son juzgadas ante el juicio de Dios según la apreciación verdadera. Luego es más concorde con la sabiduría divina que repare con preferencia la caída de la criatura racional, más incluso que si se derrumbara el cielo o sucediera cualquier otro accidente en las cosas corpóreas.

Hay dos clases de criaturas racionales o inteligentes: una separada del cuerpo, que llamamos ángeles, y otra unida al cuerpo, que es el

non enim dicimus Filium Dei morti subiectum fuisse secundum naturam divinam in qua aequalis est Patri, quae est fontalis omnium vita, sed secundum nostram naturam quam assumpsit in unitatem personae.

Ad incarnationis igitur divinae mysterium aliqualiter considerandum, oportet advertere quod omne per intellectum agens per conceptionem sui intellectus quam dicimus verbum, operatur, ut patet in aedificatore et quolibet artifice qui secundum formam quam mente concipit exterius operatur; quia igitur Dei Filius est ipsum Dei Verbum, consequens est ut Deus per Filium omnia fecerit.

Unaquaeque autem res per eadem fit et reparatur; si enim domus collapsa fuerit, per formam artis reparatur per quam a principio condita fuit. Inter creaturas autem a Deo conditas per Verbum suum gradum praecipuum tenet creatura rationalis, in tantum quod omnes aliae creaturae ei subserviant et ad ipsam ordinari videantur. Et hoc rationabiliter, quia sola rationalis creatura dominium habet sui actus per arbitrii libertatem, ceterae vero creaturae non ex libero iudicio agunt sed quadam vi naturae moventur ad agendum; ubique autem quod est liberum praeminet ei quod est servum, et servi ad liberorum famulatum ordinantur et a liberis gubernantur. Lapsus i r rationalis creaturae secundum veram aestimationem magis aestimandus est quam cu - cumque irrationalis creaturae defectus; nec est dubium quin apud Dei iudicium res secundum veram aestimationem iudicentur: hoc igitur conveniens est divinae sapientiae ut praecipue lapsum creaturae rationalis repararet, magis etiam quam si caelum collaberetur vel quidquid aliud in rebus corporeis posset accidere.

Est autem duplex creatura rationalis seu intellectualis: una quidem a corpore separata quam angelum nominamus, alia vero corpori unita quae est anima hominis. In

alma humana. En ambas pudo haber caída por la libertad de albedrío. No considero caída de la criatura racional que deje de existir, sino que se aparte de la rectitud de la voluntad. La caída o el defecto se aprecia sobre todo en lo que está obrando; así, decimos que un artífice yerra cuando no domina el arte con la que debe obrar. Consideramos deficiente y destruida una cosa natural, cuando se corrompe la virtud natural con la que obra, por ejemplo, si en una planta falta la fuerza germinativa, o en la tierra la capacidad de dar fruto. La criatura racional obra mediante la voluntad, en la que radica el libre albedrío; luego la caída de la criatura racional se produce cuando se aparta de la rectitud de la voluntad. Esto ocurre con el pecado. Corresponde, por tanto, exclusivamente a Dios remover el defecto del pecado, que es una perversión de la voluntad, y hacerlo mediante su Palabra, con la que produjo la creación entera.

El pecado de los ángeles no pudo ciertamente tener remedio, porque son incapaces de arrepentirse de aquello a lo que se inclinaron una vez, por la inmutabilidad de su naturaleza. Los hombres, en cambio, por la condición de su naturaleza tienen voluntad mudable, de modo que no sólo pueden elegir cosas distintas, como el bien o el mal, sino que también pueden, una vez elegida una cosa, rechazarla e inclinarse a otra. Esta mutabilidad de la voluntad permanece en el hombre mientras esté unido a un cuerpo sometido a la variación. Cuando el alma llega a separarse de un cuerpo de estas características, tendrá la misma inmutabilidad de voluntad que tienen los ángeles por naturaleza. Por eso, después de la muerte el alma es incapaz de arrepentirse y no puede pasar del bien al mal, ni del mal al bien. Así, pues, correspondió a la bondad divina reparar, mediante su Hijo, la naturaleza humana caída.

El modo de la reparación debió ser el que convenía a la naturaleza que había que remediar y a su dolencia. Digo *a la naturaleza que había*

utraque autem lapsus accidere potuit propter arbitrii libertatem. Dico autem creaturae rationalis lapsum non ut ab esse deficiat, sed secundum quod deficit a rectitudine voluntatis. Lapsus enim seu defectus praecipue attenditur secundum id quo operatur, sicut artificem errare dicimus si in arte deficiat qua debet operari; et rem naturalem deficientem dicimus et collapsam si corrumpatur virtus eius naturalis per quam agit, puta si in planta vis germinandi deficiat aut in terra vis fructificandi. Id autem secundum quod operatur rationalis creatura est voluntas in qua consistit libertas arbitrii; lapsus igitur rationalis creaturae est secundum quod deficit a rectitudine voluntatis, quod fit per peccatum. Defectum igitur peccati, qui nihil est aliud quam perversitas voluntatis, praecipue Deo convenit removere, et per Verbum suum quo universam condidit creaturam.

Et angelorum quidem peccatum remedium habere non potuit, quia secundum immutabilitatem suae naturae impaenitibiles sunt ab eo in quod semel convertuntur; homines autem secundum conditionem suae naturae habent mutabilem voluntatem, ut non solum diversa possint eligere vel bona vel mala, sed etiam postquam unum elegerint possunt ab illo resipiscere et ad aliud converti. Et haec mutabilitas voluntatis in homine manet quandiu corpori varietati subiecto unitur; cum autem anima a corpore huiusmodi fuerit separata, eandem immutabilitatem voluntatis habebit quam angelus naturaliter habet: unde et post mortem anima humana impaenitibilis est, nec potest de bono ad malum converti nec de malo ad bonum. Sic igitur ad Dei bonitatem pertinuit ut per Filium suum naturam humanam collapsam repararet.

Modus autem reparationis talis esse debuit qui et naturae reparandae conveniret et morbo. Naturae dico reparandae, quia, cum homo sit rationalis naturae libero arbitrio

que reparar porque, al ser el hombre de naturaleza racional y dotado de libre albedrío, hubo que atraerlo al estado de rectitud por su voluntad y no obligado con necesidad por un poder externo. Y digo también *dolencia* porque, al consistir ésta en una perversión de la voluntad, fue necesario llevar a cabo la reparación reconduciendo la voluntad a la rectitud. La rectitud de la voluntad humana consiste en la ordenación del amor, que es su principal inclinación. El amor ordenado es amar a Dios sobre todas las cosas como bien supremo, y referir todas las demás cosas que amamos a él como fin último. También debe observarse un orden en las demás cosas que han de amarse, prefiriendo las espirituales a las corporales.

Para provocar nuestro amor a Dios nada pudo ser más eficaz que el que la Palabra de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, asumiera nuestra naturaleza para repararla: que fuera a la vez Dios y hombre. En primer lugar, en efecto, porque se manifiesta del mejor modo lo mucho que Dios ama a los hombres en que quiso hacerse hombre por su salvación. Tampoco hay nada que provoque más a amar que el que uno sepa que es amado.

También porque el hombre, que tiene el entendimiento y el afecto sometidos a las cosas corporales, no puede elevarse fácilmente a lo que es superior a sí mismo. Es fácil a cualquier ser humano amar y conocer a otro, pero no está al alcance de cualquiera considerar la sublimidad divina y ser llevado hasta ella con el debido impulso del amor; sólo pueden hacerlo quienes con la ayuda divina y mucha dedicación y trabajo se elevan de las cosas corporales a las espirituales. Por eso, para que estuviera disponible a todos los hombres un camino más fácil hacia Dios, Dios quiso hacerse hombre, con el fin de que incluso los niños pudieran pensar en él y amarlo como semejante a ellos, y así, partiendo de lo que pueden comprender, poco a poco avanzaran hasta la perfección.

praeditus, non necessitate exterioris virtutis, sed per propriam voluntatem ad statum rectitudinis revocandus fuit; morbo etiam quia, cum morbus in perversitate voluntatis consisteret, oportuit reparationem fieri per hoc quod voluntas ad rectitudinem reduceretur. Voluntatis autem humanae rectitudo consistit in ordinatione amoris qui est principalis affectio; ordinatus autem amor est ut Deum super omnia diligamus quasi summum bonum et ut in ipsum referantur omnia quae amamus sicut in ultimum finem, et ut etiam in ceteris amandis debitus ordo servetur, ut scilicet spiritualia corporalibus praeferamus.

Ad provocandum autem nostrum amorem in Deum nihil magis valere potuit quam quod Verbum Dei, per quod omnia facta fuerant, ad reparationem nostrae naturae ipsam assumeret ut idem esset Deus et homo. Primo quidem quia ex hoc maxime demonstratur quantum Deus diligat hominem quod pro eius salute homo fieri voluit; nec est aliquid quod ad amandum magis provocet quam quod aliquis se cognoscat amari.

Deinde quia homo habens intellectum et affectum ad corporalia depressu[illegible]d ea quae supra se sunt, de facili elevari non poterat. Facile est autem cuilibet hom[illegible] ut alium hominem diligat et cognoscat, sed considerare divinam altitudinem et in eam ferri per debitum amoris affectum non est quorumlibet hominum, sed eorum qui per Dei auxilium cum magno studio et labore a corporalibus ad spiritualia sublevantur. Ut igitur omnibus hominibus facilis pateret via ad Deum voluit Deus homo fieri, ut etiam parvuli Deum cogitare et amare possent quasi similem sibi, et sic per id quod capere possunt [illegible]

También, porque Dios se hizo hombre, se proporciona a los hombres la esperanza de que también ellos pueden llegar a participar de la bienaventuranza perfecta, que únicamente tiene Dios por naturaleza. Si se prometiera al hombre, conocedor de su debilidad, que podría llegar a una bienaventuranza que casi supera la capacidad de los ángeles, una bienaventuranza que consiste en la visión y la fruición de Dios, difícilmente lo podría esperar, si además no se le mostrara la dignidad de la criatura humana, a la que en tanto aprecia Dios que quiso hacerse hombre por salvarla. Y así, por haberse hecho hombre, nos dio Dios a los hombres la esperanza de que también nosotros podremos llegar a unirnos a él con bienaventurada fruición.

Al asumir Dios la naturaleza humana, reforzó en el hombre el conocimiento de su dignidad hasta conseguir que su afecto no esté sometido a ninguna criatura, y que no dé culto a los demonios ni a ninguna otra criatura, ni se someta a las criaturas corporales con afecto desordenado. Es indigno del hombre someterse desordenadamente a las cosas inferiores, cuando es tanta su dignidad según la estimación divina y es tan próximo a Dios, que Dios mismo quiso hacerse hombre.

Capítulo 6

Cómo se debe entender que Dios se hizo hombre [19]

Cuando decimos que Dios se hizo hombre, que nadie piense que ha de entenderse como que Dios se ha convertido en hombre. La naturaleza de Dios es inmutable. Son los cuerpos los que se transforman unos en otros. La naturaleza espiritual no se convierte en naturaleza

Per hoc etiam quod Deus homo factus est, spes datur homini ut et homo pervenire possit ad perfectae beatitudinis participationem quam solus Deus naturaliter habet. Homo enim suam infirmitatem cognoscens, si ei promitteretur quod ad beatitudinem perveniret cuius vix angeli capaces sunt, quae scilicet in visione et fruitione Dei consistit, vix hoc sperare posset nisi ex alia parte sibi dignitas humanae naturae ostenderetur, quam tanti aestimat Deus ut pro eius salute homo fieri voluit; et sic per hoc quod Deus factus est homo, spem nobis dedit ut homo etiam posset pervenire ad hoc quod uniretur Deo per beatam fruitionem.

Valet etiam homini cognitio suae dignitatis ex hoc quod Deus humanam naturam assumpsit, ad hoc quod affectum suum nulli creaturae subiiceret, neque daemones aut quascumque creaturas colendo per idolatriam, neque corporalibus creaturis se subdendo per inordinatum affectum; indignum enim est ut, cum homo tantae sit dignitatis secundum aestimationem divinam et ita Deo propinquus ut Deus homo fieri voluerit, quod homo rebus inferioribus Deo inordinate se subdat.

Capitulum sextum

Qualiter intelligi debeat hoc quod dicitur Deus factus est homo

Cum autem dicimus Deum hominem fieri, nemo existimet hoc sic accipiendum esse ut Deus convertatur in hominem, sicut aer fit ignis cum in ignem convertitur; immutabilis est enim Dei natura, corpora autem sunt quae invicem convertuntur. Spiritualis autem natura in naturam corpoream non convertitur, sed ei potest aliqualiter uniri per

[19] Cf. *Cont. Gent.* 4, c. 30 y 41; *Comp. de Theol.* 211.

corpórea, si bien puede unirse de algún modo a ella por la eficacia de su poder, como se une el alma al cuerpo. Aunque la naturaleza humana consta de alma y cuerpo, el alma es de naturaleza espiritual y no corpórea. Las criaturas espirituales carecen todas de la simplicidad divina mucho más que las criaturas corpóreas carecen de la simplicidad de la naturaleza espiritual. Por tanto, igual que una naturaleza espiritual se puede unir a una naturaleza corporal por la eficacia de su poder, también Dios puede unirse tanto a una naturaleza espiritual como a una corporal. Decimos que Dios se ha unido a la naturaleza humana de este modo.

Hay que advertir que cada cosa da la impresión de que es, sobre todo, aquello en lo que la vemos sobresalir. Parece que todas las cosas se adhieren a lo que les es superior, y son asumidas de algún modo por ello, por cuanto lo que es superior dispone de las inferiores según su criterio. Esto ciertamente es claro en las asociaciones civiles, en las que los príncipes de la ciudad parecen ser la ciudad entera [20], y disponen de los demás según su criterio como si fuesen miembros adheridos a ellos. También es claro en las asociaciones naturales. Aunque el hombre consta por naturaleza de alma y cuerpo, parece que el hombre es más principalmente el alma a la que se adhiere el cuerpo, y el alma dispone de él para las operaciones convenientes. Así pues, también en la unión de Dios con la criatura, la divinidad no se convierte en naturaleza humana, sino que la naturaleza humana es asumida por Dios, hablando con más propiedad. No para convertirse en Dios, sino para adherirse a él, y que el alma y el cuerpo asumidos sean de algún modo alma y cuerpo de Dios mismo, igual que las partes del cuerpo asumidas por el alma son de algún modo miembros del alma.

Pero debemos advertir en esto una diferencia. Aunque el alma es más perfecta que el cuerpo, no tiene en sí toda la perfección de la naturaleza

efficaciam suae virtutis, sicut anima corpori. Et quamvis humana natura ex anima constet et corpore, anima autem non corporeae sed spiritualis naturae sit, omnis tamen creatura spiritualis deficit a simplicitate divina multo amplius quam corporea creatura a simplicitate spiritualis naturae; sicut igitur spiritualis natura unitur corporali per efficaciam suae virtutis, ita et Deus uniri potest tam spirituali quam corporali: et secundum hunc modum Deum dicimus humanae naturae unitum fuisse.

Est autem attendendum quod unumquodque maxime videtur esse illud quod in eo invenitur esse praecipuum; omnia autem alia videntur ei quod est praecipuum adhaerere et ab eo quodammodo assumi, inquantum id quod est praecipuum aliis utitur secundum suam dispositionem. Quod quidem manifestum est non solum in adunatione civili, in qua principes civitatis quasi tota civitas esse videntur et aliis utuntur secundum suam dispositionem tamquam sibi adhaerentibus membris, sed etiam in adunatione naturali: quamvis enim homo naturaliter constet ex anima et corpore, tamen principalius videtur homo anima esse cui corpus adhaeret, et anima eo utitur ad operationes convenientes. Sic igitur et in unione Dei ad creaturam non trahitur divinitas ad humanam naturam, sed potius humana natura a Deo assumitur; non quidem ut convertatur in Deu[illegible]d ut Deo adhaereat, et sint quodam modo anima et corpus sic assumpta ipsius Dei c[illegible]is et anima, sicut partes corporis assumptae ab anima sunt quodam modo ipsius animae membra.

Est tamen in hoc aliqua differentia attendenda. Nam anima quamvis sit perfectior corpore, non tamen totam perfectionem in se possidet humanae naturae; unde corpus

[20] Cf. *In Ethic.* 9.9 (Bk. 1168b31).

humana, por lo que se le añade el cuerpo para que de la unión del cuerpo y del alma surja una sola naturaleza humana, de la cual unas partes son alma y otras cuerpo. Dios, en cambio, es tan perfecto en su propia naturaleza que no puede añadirse nada a la plenitud de ella, por lo que la naturaleza divina no puede unirse a otra cosa para que se constituya de la unión de ambas una sola naturaleza común. Así la naturaleza divina sería una parte de la naturaleza común, y esto repugna totalmente con la perfección de la naturaleza divina, pues toda parte conlleva imperfección. Por tanto, Dios, la Palabra de Dios, asumió la naturaleza humana, que consta de alma y cuerpo, de modo que ni una naturaleza pasó a la otra ni de las dos se constituyó una nueva, sino que después de la unión permanecen las dos naturalezas distintas con las propiedades de cada una de ellas.

Hay que considerar también que, cuando una naturaleza espiritual se une a una naturaleza corpórea por virtud espiritual, cuanto mayor es la virtud de la naturaleza espiritual tanto más perfecta y más firmemente asume en sí a la naturaleza inferior. La virtud de Dios es infinita, y a ella están subordinadas todas las criaturas, y cada una de ellas se une según su voluntad, pero no usará de ellas si no está unido a ellas de algún modo por la eficacia de su virtud. Se une tanto más perfectamente a una naturaleza creada cuanto más virtud ejerce en ella. En todas las criaturas, ciertamente, ejerce su virtud en cuanto que a todas les da el ser y las mueve a sus operaciones propias, y según esto decimos que está en todas las cosas de un modo general. Ejerce su virtud de un modo más especial [21] en las almas santas, a las que no sólo conserva en el ser y las mueve a obrar, como a las demás criaturas, sino que las lleva a conocerle y amarle. Por eso también decimos que habita especialmente en las almas santas, y que las almas santas están llenas de Dios.

sic ei advenit ut ex anima et corpore compleatur una humana natura cuius quaedam partes sunt anima et corpus. Sed Deus ita est in sua natura perfectus ut plenitudini naturae ipsius nihil adiici possit; unde natura divina non potest sic uniri alteri ut ex utraque una constituatur natura communis, sic enim divina natura pars esset illius naturae communis: quod repugnat perfectioni divinae naturae, nam omnis pars imperfecta est. Deus igitur Dei Verbum sic humanam naturam assumpsit quae ex anima constat et corpore, ut tamen nec altera natura transiret in alteram nec ex duabus conflaretur una natura, sed post unionem duae naturae distinctae remaneant quantum ad proprietates naturarum.

Est autem rursus considerandum quod, cum spiritualis natura naturae corporeae uniatur per spiritualem virtutem, quanto maior fuerit virtus spiritualis naturae tanto perfectius et firmius sibi naturam inferiorem assumit. Est autem virtus Dei infinita, cui omnis creatura subiicitur, et unaquaque utitur pro suo arbitrio; non autem eis uteretur nisi aliquo modo per efficaciam suae virtutis uniretur eis. Tanto autem alicui naturae creatae perfectius unitur quanto in eam magis suam virtutem exercet. In omnes siquidem creaturas virtutem suam exercet quantum ad hoc quod omnibus esse largitur et ad proprias operationes movet, et secundum hoc quodam communi modo in omnibus rebus dicitur esse; sed specialiori quodam modo virtutem suam exercet in mentibus sanctis, quas non solum in esse conservat et ad operandum movet sicut ceteras creaturas, sed eas convertit ad se cognoscendum et amandum: unde et in sanctis mentibus specialiter dicitur habitare et sanctae mentes Deo plenae esse dicuntur.

Luego, porque según la cantidad de virtud que ejerce Dios en una criatura decimos que se une más o menos a ella, es claro que, como la eficacia de la virtud divina no puede ser comprendida por el entendimiento humano, Dios puede unirse a una criatura de un modo más sublime que el que puede captar el entendimiento. Decimos, por tanto, que de un modo incomprensible e inefable Dios se ha unido a la naturaleza humana en Cristo, no sólo por inhabitación como en los demás santos, sino de un modo singular, según el cual la naturaleza humana es una naturaleza del Hijo de Dios. Como el Hijo de Dios tiene desde la eternidad la naturaleza divina recibida del Padre, mediante una asunción admirable tiene, en el tiempo, la naturaleza humana tomada de nuestro género; y así puede decirse que cada una de las partes de la naturaleza humana es del Hijo de Dios, y que cuanto hace o padece cualquiera de las partes de la naturaleza humana puede atribuirse al Hijo de Dios unigénito, a la Palabra de Dios. Por eso no decimos desatinadamente que tanto el alma como el cuerpo son del Hijo de Dios, incluso los ojos y las manos; y que el Hijo de Dios vio con los ojos, y oyó con los oídos; y podemos decir lo mismo de lo demás que corresponde a las partes del alma o del cuerpo.

No podemos encontrar un ejemplo más conveniente de esta admirable unión que el que vemos en la unión del cuerpo y el alma racional. Es también un ejemplo adecuado cómo la palabra que permanece escondida en el corazón se hace sensible al asumir voz y escritura. Pero ambos ejemplos están muy lejos de representar aquella unión, como también distan mucho los otros ejemplos humanos de representar las cosas divinas. Porque la divinidad no se une como parte de una naturaleza compuesta, igual que el alma es parte de la naturaleza humana, ni tampoco se une a la naturaleza humana para simplemente ser expresada por ésta, como la palabra del corazón es expresada con la voz o la escritura, sino que se une de modo que el Hijo de Dios verdaderamente tenga naturaleza humana y sea llamado hombre. Por eso es claro que no decimos que

Quia ergo secundum quantitatem virtutis quam Deus exercet in creaturam magis et minus dicitur creaturae uniri, manifestum est quod, cum efficacia divinae virtutis humano intellectu comprehendi non possit, sublimiori modo potest Deus creaturae uniri quam intellectus humanus capere possit. Quodam ergo incomprehensibili et ineffabili modo dicimus Deum fuisse unitum humanae naturae in Christo non solum per inhabitationem sicut ceteris sanctis, sed quodam singulari modo, ita quod humana natura esset quaedam Filii Dei natura: ut Filius Dei qui ab aeterno habet divinam naturam a Patre, ex tempore per assumptionem mirabilem habeat humanam naturam ex genere nostro; et sic quaelibet partes humanae naturae ipsius Filii Dei dici possint, et quidquid agit vel patitur quaelibet pars humanae naturae Filio Dei possit attribui unigenito Dei Verbo. Unde non inconvenienter dicimus et animam et corpus esse Filii Dei, sed et oculos et manus; et quod Filius Dei corporaliter vidit per oculi visionem, et audivit propter auris auditum: et sic de aliis quae vel partibus animae vel corporis convenire possunt.

Huius autem admirabilis unionis nullum convenientius exemplum inveniri potest quam ex unione corporis et animae rationalis; est etiam et conveniens exemplum hoc quod verbum quod in corde manet absconditum sensibile fit per assumptionem vocis et scripturae. Sed tamen haec exempla multum a praedictae unionis repraesentatione deficiunt, sicut et cetera exempla humana a rebus divinis; nam neque divinitas sic unitur ut sit pars alicuius naturae compositae, sicut anima est pars humanae naturae; neque sic unitur humanae naturae ut solum significetur per eam, sicut verbum cordis significatur per vocem aut scripturam, sed sic ut veraciter Filius Dei habeat humanam naturam et homo dicatur. Unde patet quod non dicimus sic Deum esse unitum naturae corporeae

Dios esté unido a la naturaleza corpórea siendo virtud en el cuerpo al modo de las virtudes materiales y corporales, porque ni siquiera el entendimiento del alma unida al cuerpo es así una virtud en el cuerpo. Mucho menos, por tanto, lo es la Palabra de Dios, que asumió en sí misma la naturaleza humana de un modo inefable y más sublime.

Según lo dicho, es claro que el Hijo de Dios tiene no sólo naturaleza divina, sino también humana; una desde toda la eternidad y la otra por haberla asumido en el tiempo. Sucede que de una misma cosa pueden tenerse muchas otras según modos diversos, en todos los cuales a lo que es más importante lo llamamos *lo que tiene*, y lo menos importante lo consideramos *lo que es tenido*. Un todo tiene muchas partes, por ejemplo un hombre tiene manos y pies; pero no decimos a la inversa que las manos o los pies tengan un hombre. Una única sustancia tiene también muchos accidentes, por ejemplo una manzana tiene color y olor, pero no a la inversa (que el color o el olor tengan una manzana). También el hombre tiene cosas exteriores, como las posesiones o el vestido, pero no a la inversa.

Únicamente en las cosas que son partes de una unidad decimos que algo tiene y también es tenido; por ejemplo, el alma tiene al cuerpo y el cuerpo tiene al alma. Y cuando un varón y su esposa se unen en un matrimonio, decimos que el varón tiene a la esposa y la esposa tiene al varón. Lo mismo ocurre con las cosas que se unen por relación, así decimos que el padre tiene al hijo y que el hijo tiene al padre. Por tanto, si se uniera Dios con la naturaleza humana como el alma con el cuerpo, de modo que de esta unión surgiera una naturaleza común, podría decirse que Dios tenía naturaleza humana y la naturaleza humana a Dios, igual que el alma tiene al cuerpo y a la inversa. Pero como de la naturaleza divina y de la humana no se puede constituir una única naturaleza por la perfección de la divina, como hemos dicho en este capítulo y, además, en esta unión lo más importante procede de Dios, se sigue con claridad que lo procedente de Dios es lo que tiene a la naturaleza humana.

ut sit virtus in corpore ad modum materialium et corporalium virtutum, quia nec intellectus animae corpori unitae sic est virtus in corpore; multo minus igitur Dei Verbum, quod ineffabili et sublimiori modo sibi naturam assumpsit humanam.

Patet igitur secundum praemissa quod Filius Dei et divinam naturam habet et humanam, unam ex aeterno, aliam ex tempore per assumptionem. Contingit autem ab eodem plura haberi secundum diversos modos, in quibus tamen omnibus semper quod est principalius habere dicitur: quod autem minus principale haberi: habet enim totum multas partes, ut homo manus et pedes; non autem dicimus e converso quod manus vel pedes habeant hominem. Habet etiam unum subiectum multa accidentia, sicut pomum colorem et odorem, et non e converso; habet etiam homo aliqua exteriora sicut possessiones vel vestimenta, et non e converso.

In solis autem illis quae sunt partes alicuius unius aliquid dicitur habere et haberi: sicut anima habet corpus et corpus animam; et inquantum vir et uxor in unum matrimonium coniunguntur, dicitur vir habere uxorem et uxor habere virum; et similiter in aliis quae per relationem uniuntur, sicut dicimus quod pater habet filium et filius patrem. Si igitur sic uniretur Deus humanae naturae sicut anima corpori, ut exinde constitueretur una natura communis, posset dici quod Deus habet humanam naturam et humana natura habet Deum, sicut anima habet corpus et e converso; sed quia ex divina natura et humana non potest constitui una natura propter perfectionem divinae naturae, ut iam dictum est, et tamen in unione praedicta principalius est quod est ex parte Dei, manifeste consequitur

A lo que tiene una naturaleza lo llamamos supuesto [22] o hipóstasis de esa naturaleza, como a lo que tiene la naturaleza de caballo lo llamamos hipóstasis o supuesto de caballo. Si lo que se tiene es una naturaleza racional, a esa hipóstasis la llamamos persona, por ejemplo decimos que Pedro es una persona porque tiene naturaleza humana, que es naturaleza inteligente. En consecuencia, como el Hijo de Dios, Palabra unigénita de Dios, tiene una naturaleza humana, como ya dijimos, se sigue que es el supuesto, la hipóstasis o la persona de la naturaleza humana. Y por tener desde la eternidad la naturaleza divina, no por modo de composición sino de identidad simple, decimos que es hipóstasis o persona de naturaleza divina, en la medida que podemos expresar con palabras humanas lo divino. Por tanto, la Palabra unigénita de Dios es una hipóstasis o persona de dos naturalezas, la divina y la humana, que subsiste en las dos naturalezas.

Si alguno objetara que como la naturaleza humana en Cristo no es un accidente sino una sustancia —no universal sino particular, que se denomina hipóstasis— parece seguirse que la naturaleza humana en Cristo es una hipóstasis aparte de la hipóstasis de la Palabra de Dios, y así en Cristo habría dos hipóstasis. Debe considerar quien esto objete que no llamamos hipóstasis a toda sustancia particular, sino únicamente a la que no procede de algo más importante. La mano del hombre es una sustancia particular, pero no podemos llamarla hipóstasis ni persona, porque la tenemos de algo más importante que es el hombre; de lo contrario en cada hombre habría tantas hipóstasis o personas como miembros o partes. La naturaleza humana, pues, en Cristo no es accidente sino sustancia —no universal sino particular— y tampoco podemos llamarla hipóstasis porque es asumida por alguien más importante, la Palabra de Dios.

Id autem quod habet aliquam naturam dicitur esse suppositum vel hypostasis illius naturae, sicut quod habet naturam equi dicitur esse hypostasis vel suppositum; et si sit intellectualis natura quae habetur, talis hypostasis dicetur esse persona: sicut dicimus Petrum esse personam quia naturam humanam habet, quae est intellectualis natura. Cum igitur Filius Dei, unigenitum scilicet Dei Verbum, per assumptionem habeat humanam naturam ut iam dictum est, sequitur quod sit suppositum, hypostasis vel persona humanae naturae; et cum habeat ab aeterno divinam naturam, non per modum compositionis sed simplicis identitatis, dicitur etiam hypostasis vel persona divinae naturae, secundum tamen quod divina humanis verbis exprimi possunt. Ipsum igitur unigenitum Dei Verbum est hypostasis vel persona duarum naturarum, divinae scilicet et humanae, in duabus naturis subsistens.

Si quis autem obiiciat quod, cum humana natura in Christo non sit accidens sed substantia quaedam —non autem universalis sed particularis quae hypostasis nominatur—, videtur consequi quod ipsa humana natura in Christo quaedam hypostasis sit praeter hypostasim Dei Verbi, et sic in Christo sint duae hypostases: considerare debet qui hoc obiicit, quod non omnis substantia particularis hypostasis nominatur, sed illa solum quae ab aliquo principaliori non habetur. Manus enim hominis substanti[illegible]ae-dam particularis est, non tamen hypostasis dici potest nec persona, quia hal[illegible]r a principaliori quod est homo; alioquin in quovis homine essent tot hypostas[illegible] vel personae quot sunt membra vel partes. Humana igitur natura in Christo non est accidens sed substantia —non universalis sed particularis—; nec tamen hypostasis dici potest, quia assumitur a principaliori, scilicet a Verbo Dei.

[22] Cf. *Summa* 1, q. 29, a. 2.

En consecuencia, si Cristo es uno por la unidad de la persona o de hipóstasis, no puede decirse en sentido propio que Cristo sea dos, sino que tiene dos naturalezas. Y aunque se predique la naturaleza divina de la hipóstasis de Cristo, que es la hipóstasis de la Palabra de Dios porque es su esencia, no podemos predicar de él la naturaleza humana en abstracto, como de nadie que tenga naturaleza humana. Igual que no podemos decir que Pedro sea la naturaleza humana, sino que es hombre porque tiene naturaleza humana, no podemos decir que la Palabra de Dios sea la naturaleza humana, sino que tiene asumida la naturaleza humana y por eso es hombre.

Ambas naturalezas se predican de la Palabra de Dios, pero la humana sólo en concreto, como cuando decimos *el Hijo de Dios es hombre*, la divina tanto en abstracto como en concreto. Podemos decir que la Palabra de Dios es la esencia o naturaleza de Dios, y que es Dios. Dado que Dios es quien tiene naturaleza divina, y hombre quien tiene naturaleza humana, con estos dos nombres designamos las dos naturalezas poseídas, pero que sólo uno tiene ambas. Y como quien tiene la naturaleza es la hipóstasis, igual que con el nombre *Dios* entendemos la hipóstasis de la Palabra de Dios, con el nombre *hombre* entendemos la hipóstasis de la Palabra de Dios que se atribuye a Cristo. Así se ve claramente que cuando llamamos a Cristo Dios y hombre, no afirmamos que sean dos hipóstasis, sino una sola en dos naturalezas.

Porque lo que conviene a una naturaleza puede atribuirse a la hipóstasis de esa naturaleza, y la hipóstasis de la naturaleza humana y la de la divina están incluidas tanto en el nombre que significa la naturaleza divina como en el que significa la humana, puesto que es la misma hipóstasis la que tiene las dos; es lógico que se prediquen de esa hipóstasis la naturaleza divina y la humana. Y tanto porque está incluida en el nombre que significa la naturaleza divina como porque está incluida

Sic ergo Christus unus est propter personae vel hypostasis unitatem; nec proprie dici potest Christum esse duo, sed proprie dicitur quod Christus habeat duas naturas. Et licet divina natura praedicetur de hypostasi Christi, quae est hypostasis Verbi Dei quod est sua essentia, tamen humana natura de eo praedicari non potest in abstracto, sicut nec de aliquo habente humanam naturam; sicut enim non possumus dicere quod Petrus sit humana natura, sed quod sit homo inquantum habet humanam naturam, ita non possumus dicere quod Dei Verbum sit humana natura, sed quod habet humanam naturam assumptam et ex hoc dicitur homo.

Utraque ergo natura praedicatur de Verbo Dei, sed una in concreto tantum, scilicet humana, ut cum dicimus 'Filius Dei est homo', divina vero natura in abstracto et in concreto; dici enim potest quod Verbum Dei est divina essentia vel natura, et quod est Deus. Cum autem Deus sit habens divinam naturam et homo sit habens humanam naturam, per haec duo nomina significantur duae naturae habitae, sed unus habens utramque; et cum habens naturam sit hypostasis, sicut in nomine Dei intelligitur hypostasis Verbi Dei, ita in nomine hominis intelligitur hypostasis Verbi Dei secundum quod attribuitur Christo. Et sic patet quod per hoc quod dicimus Christum Deum et hominem, non dicimus eum esse duo sed unum, in duabus tamen naturis.

Quia vero ea quae conveniunt naturae attribui possunt hypostasi illius naturae, hypostasis autem tam humanae naturae quam divinae includitur tam in nomine significante divinam naturam quam in nomine significante humanam, eo quod est eadem hypostasis habens utramque naturam; consequens est ut tam divina quam humana praedicentur de illa hypostasi, sive secundum quod includitur in nomine significante divinam naturam, sive secundum quod includitur in nomine significante naturam hu-

en el nombre que significa la naturaleza humana. Podemos, pues, decir que Dios, la Palabra de Dios, ha sido concebido y ha nacido de la Virgen, ha padecido, ha muerto y ha sido sepultado, atribuyendo a la hipóstasis de la Palabra de Dios cosas humanas por su naturaleza humana. Y al revés, podemos decir que ese hombre es uno con el Padre, que existe desde la eternidad y que creó el mundo, por su naturaleza divina.

Por tanto, en estas cosas tan diversas que se pueden predicar de Cristo hay una diferencia. Si se considera según qué se dicen de Cristo, unas lo son según la naturaleza divina y otras según la humana; pero, si consideramos de quién se dicen, se dicen indistintamente, pues es la misma la hipóstasis de quien se dicen las cosas divinas y las humanas. Por ejemplo, si digo que es el mismo el hombre que ve y que oye, pero no según lo mismo, pues ve mediante los ojos y oye mediante los oídos, o que es la misma la manzana que vemos y olemos, pero una cosa por el color y la otra por el olor. En razón de esto podemos decir que el que ve, oye, y quien oye, ve; y que lo que es visto es olido, y que lo olido es visto. Del mismo modo podemos decir que Dios nace de la Virgen por la naturaleza humana y que es eterno por la naturaleza divina.

Capítulo 7

Cómo hay que entender que la Palabra de Dios ha padecido y muerto. Y que de esto no se sigue ningún inconveniente [23]

Con la consideración de lo que llevamos dicho puede ya verse que no se sigue ningún inconveniente de que confesemos que Dios unigénito, la Palabra de Dios, ha padecido y muerto. No le atribuimos estas

manam. Possumus enim dicere, quod Deus Dei Verbum est conceptus et natus de Virgine, passus, mortuus et sepultus, attribuentes hypostasi Verbi Dei humana propter humanam naturam; et e converso possumus dicere quod homo ille est unum cum Patre, et quod est ab aeterno et quod creavit mundum, propter divinam naturam.

In his ergo tam diversis de Christo praedicandis distinctio invenitur si consideretur secundum quid de Christo ista dicuntur, quaedam enim dicuntur secundum humanam naturam, quaedam secundum divinam; si autem consideretur de quo dicuntur, indistincte proferuntur, quia eadem est hypostasis de qua et divina et humana dicuntur. Ut si dicam quod idem est homo qui videt et qui audit sed non secundum idem, videt enim secundum oculos sed audit secundum aures; idem etiam est pomum quod videtur et odoratur, sed hoc quidem colore illud autem odore: ratione cuius dicere possumus quod videns audit et audiens videt, et visum odoratur et odoratum videtur. Et similiter dicere possumus quod Deus nascitur ex Virgine propter humanam naturam, et homo ille est aeternus propter divinam naturam.

Capitulum septimum

Qualiter sit accipiendum quod dicitur Verbum Dei esse passum et morti et quod ex hoc nullum inconveniens sequitur

Ex consideratione igitur praemissorum satis apparere iam potest nihil inconveniens sequi ex hoc quod Deum unigenitum Dei Verbum passum et mortuum confitemur; non

[23] Cf. *In Sent.* 3 d.20 a.1 qa.3 y a.4 qa.2; *Cont. Gent.* 4 c.55; *Quodl.* 2 a.2; *Summa* 3 q.40 a.3; q.46 a.1-4; q.50 a.1; *Compend. Theol.* c.227.

cosas según la naturaleza divina, sino según la humana, que asumió por nuestra salvación en unidad de persona.

Si alguien objetara que Dios, que es omnipotente, había podido salvar al género humano de un modo distinto de la muerte de su Hijo unigénito, el objetor debe considerar que en las acciones de Dios hay que considerar qué fue conveniente hacer, incluso si Dios hubiera podido hacerlo de otro modo. De lo contrario, un argumento semejante descalificaría todas sus obras. Si consideramos por qué creó Dios el cielo con esas dimensiones o por qué creó ese número de estrellas, lo sensato es pensar que lo hizo así porque era conveniente, aunque habría podido haberlo hecho de otro modo. Digo esto porque creemos que toda la disposición de la naturaleza —incluidos los actos humanos— está sometida a la providencia divina. Si rechazamos esta creencia, desaparece todo culto a la divinidad. Hemos emprendido esta disputa para quienes se declaran adoradores de Dios, sean cristianos, sarracenos o judíos. Para quienes sostienen que todas las cosas proceden de Dios con necesidad, ya hemos disputado más ampliamente en otro sitio [24].

Si alguno, por tanto, considera con intención piadosa la conveniencia de la pasión y muerte de Cristo, encontrará una sabiduría tan profunda [25], que siempre se le ocurrirán muchas cosas y mayores, hasta incluso comprobar que es verdad lo que dice el Apóstol (1 Cor 1,23-24): *Predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; pero para nosotros Cristo es poder y sabiduría de Dios.* Y añade: *Lo insensato de Dios es más sabio que los hombres.*

La primera consideración es que, por haber asumido Cristo la naturaleza humana para reparar la caída del hombre, como ya dijimos (c.5), fue necesario que Cristo padeciera y se comportara según la naturaleza huma-

enim haec ei attribuimus secundum divinam naturam, sed secundum humanam quam pro nostra salute in unitatem personae assumpsit.

Si quis autem obiiciat quod Deus, cum sit omnipotens, alio modo poterat humanum genus salvare quam per unigeniti Filii sui mortem; considerare debet qui hoc obiicit, quod in factis Dei considerandum est quid convenienter fieri potuit, etiam si alio modo id Deus facere potuisset: alioquin omnia eius opera similis ratio irritabit. Si enim consideretur quare Deus fecerit caelum tantae quantitatis et quare condiderit in tali numero stellas, sapienter cogitanti occurret quod sic convenienter fieri potuit, licet Deus aliter facere potuisset. Dico autem hoc secundum quod credimus totam naturae dispositionem —et humanos actus— divinae providentiae esse subiectam; hac enim credulitate sublata, omnis divinitatis cultus excluditur. Suscepimus autem praesentem disputationem ad eos qui se Dei cultores dicunt, sive sint christiani, sive saraceni sive iudaei; ad eos autem qui omnia ex necessitate provenisse dicunt a Deo operosius a nobis alibi disputatum est.

Si quis ergo convenientiam passionis et mortis Christi pia intentione consideret, tantam sapientiae profunditatem inveniet ut semper aliqua cogitanti plura et maiora occurrant, ita quod experiri possit verum esse quod Apostolus dicit «Nos praedicamus Christum crucifixum, iudaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam; nobis autem Christum Dei virtutem et Dei sapientiam». Et iterum «Quod stultum est Dei sapientius est hominibus».

Primo igitur considerandum occurrit quod, cum Christus humanam naturam assumpserit ad lapsum hominis reparandum, ut supra iam diximus, ea oportuit Christum

[24] Cf. *Cont. Gent.* 3 c.64, 72-73.

na, para con esto proporcionar el remedio contra la caída del pecado. El pecado del hombre consiste principalmente en que, por haberse adherido a los bienes corporales, despreció los bienes espirituales. Por eso fue conveniente que el Hijo de Dios, en la naturaleza asumida, enseñara a los hombres, con lo que hizo y padeció, a considerar sin valor los bienes y males temporales, para que no se entregaran menos a las cosas espirituales porque el afecto desordenado de los corporales se lo impidiera.

Por eso Cristo eligió unos padres pobres, si bien perfectos en virtud, para que nadie se gloríe únicamente por la nobleza de la carne o por las riquezas de sus padres. Llevó vida pobre, para enseñar a despreciar las riquezas. Vivió sin dignidades, para apartar a los hombres del apetito desordenado de honores. Soportó trabajos, hambre, sed y azotes en el cuerpo, para que los hombres no se retraigan del bien de la virtud por los rigores de la vida presente y por vivir entregados a los placeres y comodidades. Finalmente soportó la muerte, para que nadie se aparte de la verdad por temor a la muerte. Y para que nadie tuviera temor a una muerte vituperable por defender la verdad, eligió el género de muerte más despreciable [26], la muerte de cruz. Así, por tanto, fue conveniente que el Hijo de Dios hecho hombre padeciera la muerte, para provocar a los hombres a la virtud con su ejemplo, y confirmar lo que dice Pedro (1 Pe 2,21): *Cristo padeció por vosotros, dejándoos ejemplo para que sigáis sus pasos.*

Porque los hombres necesitan para la salvación no sólo un comportamiento recto con el que evitar los pecados, sino también el conocimiento de la verdad con el que evitar los errores, para la redención del género humano fue necesario que la Palabra unigénita de Dios, asumiendo la naturaleza humana, afirmara a los hombres en el conocimiento cierto de la verdad. No se presta adhesión del todo firme a la verdad que enseña

pati et agere secundum humanam naturam, per quae remedium adhiberi posset contra lapsum peccati; peccatum autem hominis consistit praecipue in hoc quod bonis corporalibus inhaerendo spiritualia bona praetermittit: hoc igitur decuit Filium Dei in natura assumpta hominibus ostendere per ea quae fecit et passus est, ut homines temporalia bona vel mala pro nihilo ducerent, ne ab eorum inordinato affectu impediti spiritualibus minus dediti essent.

Unde Christus pauperes parentes elegit et tamen virtute perfectos, ne quis de sola carnis nobilitate et parentum divitiis glorietur; pauperem vitam gessit, ut divitias doceret contemnere; privatus absque dignitate vixit, ut homines ab inordinato appetitu honorum revocaret; laborem, famem, sitim et corporis flagella sustinuit, ne homines voluptatibus et deliciis intenti propter asperitates huius vitae retraherentur a bono virtutis. Ad extremum sustinuit mortem, ne propter mortis timorem aliquis veritatem desereret; et ne aliquis pro veritate vituperabilem mortem formidaret, exprobratissimum genus mortis elegit, scilicet mortis crucis. Sic ergo conveniens fuit Filium Dei hominem factum mortem pati, ut sui exemplo homines provocaret ad virtutem, ut sic verum sit quod Petrus dicit «Christus passus est pro vobis, vobis relinquens exemplum ut sequamini vestigia eius».

Deinde quia hominibus ad salutem necessaria est non solum conversatio re per quam vitantur peccata, sed etiam cognitio veritatis per quam vitantur errores, ad reparationem humani generis necessarium fuit ut unigenitum Dei Verbum naturam humanam assumens homines in certa veritatis cognitione firmaret. Veritati autem quae docetur per hominem non omnino firma credulitas adhibetur, quia homo et decipi et

[26] Cf. *Summa* 3, q.50, a.1.

un hombre, porque éste puede engañar y engañarse. Únicamente Dios puede confirmar el conocimiento de la verdad sin dar lugar a dudas. Así, pues, fue necesario que el Hijo de Dios, hecho hombre, propusiera la doctrina de la verdad divina a los hombres, para mostrar que ésta procede de Dios y no de los hombres. Esto también lo demostró con una multitud de milagros, pues había que creer a quien realizaba cosas que sólo Dios puede hacer, como resucitar muertos, dar la vista a los ciegos y cosas semejantes, cuando hablaba de Dios. Era lógico que quien obraba en nombre de Dios, hablara también en nombre de Dios.

Pero sus milagros los pudieron ver únicamente los seguidores que estaban presentes. Los posteriores podrían creer que habían sido fingidos. La sabiduría divina puso el remedio contra esto con la debilidad de Cristo. Si hubiera vivido en este mundo rico, poderoso y constituido en una gran dignidad, podría creerse que su doctrina y sus milagros habían sido aceptados por el favor de los hombres y el poder humano. Por eso, para que fuera patente la obra del poder de Dios, eligió todo lo abyecto y débil del mundo: una madre pobre, una vida indigente, discípulos y representantes indoctos, ser rechazado y condenado incluso hasta la muerte por los grandes del mundo, para que claramente apareciera que la aceptación de sus milagros y de su doctrina no se debió a poder humano sino al poder divino.

Por eso en cuanto hizo y padeció estaban unidos juntamente la debilidad humana y el poder divino. Al nacer, envuelto en pañales, es colocado en un pesebre, pero es alabado por los ángeles y adorado por los magos, guiados por la estrella. Es tentado por el diablo, pero le sirven los ángeles. Vive como pobre y mendigo, pero resucita muertos y da la vista a ciegos. Muere clavado a la cruz, contado entre ladrones, pero a su muerte el sol se nubla, la tierra tiembla, se rompen las rocas, se abren los sepulcros y resucitan los cuerpos de los muertos. Quien vea el extraordinario fruto conseguido a partir de estos inicios, la conversión

decipere potest, sed a solo Deo absque omni dubitatione veritatis cognitio confirmatur; sic igitur oportuit Filium Dei hominem factum doctrinam divinae veritatis proponere hominibus ut ostenderet hanc divinitus non humanitus esse. Et hoc quidem ostendit miraculorum multitudine; operanti enim ea quae solus Deus facere potest, puta mortuos suscitando, caecos illuminando et cetera huiusmodi faciendo, credendum erat in his quae de Deo dicebat: qui enim per Deum operabatur, consequens erat ut etiam per Deum loqueretur.

Sed miracula eius, praesentes qui aderant videre potuerunt, a posteris autem potuissent credi conficta; sed contra hoc remedium adhibuit divina sapientia per Christi infirmitatem. Si enim vixisset in mundo dives, potens et in aliqua magna dignitate constitutus, credi potuisset quod eius doctrina et miracula favore hominum et potestate humana fuissent recepta; et ideo ut manifestum fieret opus divinae virtutis, omnia abiecta et infirma in mundo elegit: pauperem matrem, vitam inopem, discipulos et nuntios idiotas, reprobari et condemnari etiam usque ad mortem a magnatibus mundi, ut manifeste appareret quod susceptio miraculorum eius atque doctrinae non fuit humanae potentiae sed divinae.

Unde et in eis quae fecit vel passus est simul coniungebatur et humana infirmitas et divina potestas: in nativitate enim pannis involutus in praesepio ponitur, sed collaudatur ab angelis, et a magis stella praeduce adoratur; tentatur a diabolo, sed ei ministratur ab angelis; vivit inops et mendicus, sed mortuos suscitat, illuminat caecos; moritur affixus patibulo, annumeratur latronibus, sed in eius morte sol obscuratur, terra tremit, franguntur lapides, aperiuntur monumenta et mortuorum corpora suscitantur.

a Cristo de casi todo el mundo, y pida aún más signos para creer, puede ser considerado más duro que una piedra, pues a su muerte hasta las piedras se rompieron[27]. De aquí que diga el Apóstol a los corintios (1 Cor 1,18): *El mensaje de la cruz es necedad para los que se pierden, pero para quienes se salvan, para nosotros, es poder de Dios.*

Acerca de esto hay que considerar también otra cosa: que por la misma razón de la providencia por la que el Hijo de Dios, hecho hombre, quiso padecer en sí mismo debilidades, quiso que fueran arrinconados en el mundo sus discípulos, a quienes hizo portadores de la salvación de los hombres. Por eso no eligió letrados ni nobles, sino ignorantes y plebeyos, es decir, pobres pescadores. Y al enviarlos a procurar la salvación de los hombres, les mandó observar pobreza[28], padecer persecuciones[29] y oprobios, y sufrir incluso la muerte[30] por la verdad, para que su predicación no pareciera elaborada para lograr comodidades terrenas, y para que la salvación de los hombres no fuera considerada sabiduría o poder humanos, sino solamente poder de Dios. Por eso tampoco faltó en ellos el poder de Dios obrando milagros, en quienes parecían despreciables según el mundo.

Para la reparación humana era necesario que los hombres aprendieran a no confiar con soberbia en sí mismos, sino en Dios. Para la perfección de la justificación del hombre se requiere que éste se someta totalmente a Dios, y espere también conseguir de él todos los bienes que ha de recibir, y una vez alcanzados lo reconozca. Para despreciar los bienes presentes de este mundo y tolerar hasta la muerte algunas cosas adversas, no pudieron ser instruidos mejor sus discípulos que con la pasión y la muerte de Cristo. Por eso él mismo decía, en Juan (Jn 15,20): *Si me persiguieron a mí, también a vosotros os perseguirán.*

Si quis ergo ex talibus initiis tantum fructum videat consecutum, scilicet conversionem fere totius mundi ad Christum, et ulterius alia signa quaerat ad credendum, durior lapide censeri potest cum in morte eius etiam petrae sint scissae. Hinc est quod Apostolus ad Corinthios dicit quod «verbum crucis pereuntibus stultitia est, sed his qui salvi fiunt, idest nobis, virtus Dei est».

Est autem circa hoc aliud considerandum quod secundum eandem rationem providentiae qua in seipso Dei Filius homo factus infirma pati voluit, etiam suos discipulos, quos humanae salutis ministros instituit, voluit esse in mundo abiectos; unde non elegit litteratos et nobiles sed illitteratos et ignobiles, pauperes scilicet piscatores. Et eos mittens ad salutem hominum procurandam iussit paupertatem servare, persecutiones et opprobria pati et mortem etiam pro veritate subire, ne eorum praedicatio ad aliquid terrenum commodum composita videretur, et ut salus mundi non adscriberetur humanae sapientiae aut virtuti, sed solum divinae; unde nec in eis defuit virtus divina mirabilia operans, qui tamen secundum mundum videbantur abiecti.

Hoc autem erat necessarium reparationi humanae, ut homines discerent non de seipsis superbe confidere sed de Deo; hoc enim ad perfectionem humanae iustitiae requiritur ut homo totaliter se Deo subiiciat, a quo etiam omnia bona consequi speret adipiscenda et adepta recognoscat. Ad bona igitur praesentia huius mundi contemnenda et adversa quaelibet toleranda usque ad mortem, nullo modo melius eius disc li potuerunt institui quam per passionem et mortem Christi; unde et ipse eis diceb n Iohanne «Si me persecuti sunt, et vos persequentur».

---

[27] Cf. Mt 27,52.
[28] Cf. Lc 9,3.
[29] Cf. Mc 10,30; Mt 5,10.
[30] Cf. Mt 24,9.

Finalmente hay que considerar que el orden de la justicia requiere que se imponga una pena por el pecado. Vemos en los juicios humanos que las cosas hechas injustamente se reconducen a la justicia, cuando el juez retira a quien tiene más de lo debido por haberlo adquirido con fraude y se lo da a quien tiene menos. Quien peca es más indulgente con su voluntad de lo que debiera, pues para cumplir su propia voluntad transgrede el orden de la razón y de la ley de Dios. Para ser reconducido al orden de la justicia, es necesario apartar la voluntad de aquello que desea, y esto se hace con el castigo, bien privando de los bienes que desea tener o bien aplicando males que no desea padecer.

Esta reparación de la justicia mediante la pena, unas veces se hace de acuerdo con la voluntad de quien es castigado, cuando él mismo asume la pena para retornar a la justicia. Otras veces se hace contra su voluntad, cuando no quiere ser reconducido a la justicia, sino que se le impone la justicia. Todo el género humano estaba sometido al pecado. Para ser reconducido al estado de justicia, era necesario que interviniera una pena y que el hombre la asumiera para sí mismo a fin de cumplir el orden de la justicia divina.

Ningún hombre podía ser tan puro que pudiera satisfacer suficientemente a Dios asumiendo voluntariamente una pena, ni siquiera por el pecado propio, mucho menos para el de todos. Cuando el hombre peca, transgrede la ley de Dios, y así, por ello mismo, comete una injuria a Dios, que es de majestad infinita. Una injuria es tanto mayor cuanto mayor es aquel al que se le infiere, pues es claro que se considera injuria mayor golpear a un caballero que a un rústico, y mayor incluso si se golpeara a un rey o a un príncipe. Luego el pecado cometido contra la ley de Dios de algún modo puede ser considerado una injuria infinita.

Demum vero considerandum est quod hoc habet ordo iustitiae ut pro peccato poena infligatur. Apparet enim in humanis iudiciis quod ea quae iniuste sunt facta ad iustitiam reducuntur, dum iudex ab eo qui aliena accipiens plus habet quam debeat subtrahit quod plus habet et dat ei qui minus habebat. Quicumque autem peccat plus suae voluntati indulget quam debeat; ut enim suam voluntatem impleat, transgreditur ordinem rationis et legis divinae. Ad hoc igitur quod ad iustitiae ordinem reducatur, oportet quod voluntati subtrahatur de eo quod vult; quod fit dum punitur vel per subtractionem bonorum quae vellet habere vel per illationem malorum quae pati recusat.

Haec igitur reintegratio iustitiae per poenam quandoque fit per voluntatem eius qui punitur, dum ipsemet sibi poenam assumit ut ad iustitiam redeat; quandoque fit eo invito, et tunc quidem ipse ad iustitiam non reducitur sed in eo impletur iustitia. Erat autem totum humanum genus peccato subiectum; ad hoc ergo quod ad statum iustitiae reduceretur, oportebat intervenire poenam quam homo sibiipsi assumeret ad implendum divinae iustitiae ordinem.

Nullus autem homo purus tantus esse poterat qui sufficienter satisfacere posset Deo poenam aliquam voluntarie assumendo, eriam pro peccato proprio, nedum pro peccato universorum. Cum enim homo peccat, legem Dei transgreditur; et sic quantum est in se iniuriam Deo facit qui est maiestatis infinitae. Tanto autem est maior iniuria quanto maior est is in quem committitur; manifestum est enim quod maior reputatur iniuria si quis percutiat militem quam rusticum, et adhuc maior si percusserit regem aut principem: habet igitur peccatum contra legem Dei commissum quodam modo iniuriam

Además debemos considerar que también se valora la satisfacción de acuerdo con la dignidad de quien la hace. Una súplica formulada por un rey para satisfacer una injuria es considerada una satisfacción mayor que si cualquier otro se arrodillara, o se presentara desnudo, o mostrara cualquier otra humillación para satisfacer una injuria a quien la sufrió. Pues bien, ningún hombre puro tenía tanta dignidad como para que su satisfacción pudiera equipararse a la injuria contra Dios. Fue necesario, por eso, que hubiera un hombre de dignidad infinita que padeciera la pena por todos, y así satisfacer condignamente por los pecados de todo el mundo. Para eso, pues, la Palabra unigénita de Dios, Dios verdadero e Hijo de Dios, asumió la naturaleza humana y quiso padecer en ella la muerte, para limpiar a todo el género humano satisfaciendo por el pecado. Por eso también Pedro (1 Pe 3,18) dice: *Cristo ha muerto una vez por nuestros pecados, el justo por los injustos, para ofrecernos a Dios.*

Por consiguiente no fue conveniente que, como opinan ellos, Dios limpiara los pecados del hombre sin satisfacción, ni tampoco que no permitiera que el hombre cayera en pecado. Lo primero se opone al orden de la justicia, lo segundo al orden de la naturaleza humana, por la cual el hombre tiene voluntad libre y puede elegir el bien o el mal. Es propio de la providencia no destruir el orden de las cosas, sino conservarlo. Luego en esto se manifestó extraordinariamente la sabiduría de Dios, en que conservó tanto el orden de la justicia como el de la naturaleza, y además misericordiosamente dio al hombre el remedio de la salvación con la encarnación y la muerte de su Hijo.

Sed rursus considerandum est quod secundum dignitatem satisfacientis etiam satisfactio ponderatur; nam unum verbum deprecatorium a rege prolatum pro satisfactione alicuius iniuriae maior satisfactio reputaretur quam si aliquis alius vel genu flecteret, vel nudus incederet, vel quamcumque humiliationem ostenderet ad satisfaciendum iniuriam passo. Nullus autem purus homo erat infinitae dignitatis cuius satisfactio posset esse condigna contra Dei iniuriam; oportuit igitur ut esset aliquis homo infinitae dignitatis qui poenam subiret pro omnibus et sic condigne satisfaceret pro totius mundi peccatis. Ad hoc igitur unigenitum Dei Verbum, verus Deus et Dei Filius naturam humanam assumpsit et in ea mortem pati voluit, ut totum humanum genus a peccato satisfaciendo purgaret; unde et Petrus dicit «Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis ut nos offerret Deo».

Non ergo, sicut opinantur, conveniens fuit quod Deus sine satisfactione humana peccata purgaret, neque etiam quod hominem non permitteret cadere in peccatum. Primum enim repugnaret ordini iustitiae, secundum ordini naturae humanae per quam homo est suae voluntatis liber, potens bonum vel malum eligere; providentiae autem est ordinem rerum non destruere sed salvare. In hoc ergo maxime sapientia Dei apparuit quod et ordinem servavit tam iustitiae quam naturae, et tamen misericorditer providit homini salutis remedium per Filii sui incarnationem et mortem.

Capítulo 8

Cómo hay que entender que los fieles comen el cuerpo de Cristo. Y que de ello no se sigue ningún inconveniente [31]

Puesto que mediante la pasión y muerte de Cristo los hombres quedan limpios de pecado, para que quedara en nosotros memoria permanente de tan inmenso beneficio, al acercarse la pasión, el Hijo de Dios dejó a sus fieles una memoria de su pasión y muerte para recordarlo perpetuamente, cuando entregó a sus discípulos el cuerpo y la sangre bajo las especies de pan y vino. Y esto hace frecuentemente la Iglesia de Cristo hasta hoy en memoria de su venerable pasión por toda la tierra. Cualquiera un poco instruido en la religión cristiana fácilmente puede advertir con qué falta de sentido se ríen los infieles de este sacramento.

No decimos que el cuerpo de Cristo sea despedazado en trozos y sea comido por los fieles así troceado, de modo que necesariamente alguna vez se agotaría, aunque fuera del tamaño de una montaña, como dicen, sino que decimos que el cuerpo de Cristo está en el sacramento de la Iglesia y es comido por los fieles por la conversión del pan en el cuerpo de Cristo. Puesto que el cuerpo de Cristo no se divide, sino que hay algo que se convierte en cuerpo, no hay ninguna necesidad de que disminuya en nada su cantidad porque lo consuman los fieles.

Si un infiel quisiera decir que esta conversión es imposible, considere —si cree en la omnipotencia divina— que, puesto que por virtud de la naturaleza una cosa puede convertirse en otra en cuanto a la forma, como el aire se convierte en fuego, mientras que la materia que primero estaba sometida a la forma de aire después lo está a la de fuego; mucho más la virtud omnipotente de Dios, que produce el ser de toda la sustancia de

Capitulum octavum

Qualiter sit accipiendum quod fideles sumunt Corpus Christi et quod ex hoc nullum inconveniens sequitur

Quia ergo per passionem et mortem Christi homines a peccato purgantur, ut huius tam immensi beneficii in nobis iugis maneret memoria, Filius Dei passione appropinquante suae passionis et mortis memoriam fidelibus suis reliquit iugiter recolendam, suum corpus et sanguinem tradens discipulis sub speciebus panis et vini; quod usque nunc in memoriam illius venerandae passionis ubique terrarum Christi frequentat Ecclesia. Quam vane autem hoc sacramentum infideles irrideant, quilibet etiam parum instructus in christiana religione de facili potest attendere.

Non enim dicimus quod corpus Christi dilaceretur in partes et sic divisum a fidelibus sub sacramento sumatur, ut oporteat quandoque illud deficere etiam si magnitudinem montis haberet, ut dicunt, sed per conversionem panis in corpus Christi dicimus corpus Christi in sacramento Ecclesiae esse et a fidelibus manducari. Ex quo ergo corpus Christi non dividitur sed in ipsum aliquid convertitur, nulla necessitas est ut per manducationem fidelium quantitati eius aliquid subtrahatur.

Si quis autem infidelis dicere velit hanc conversionem impossibilem esse, consideret —si Dei omnipotentiam confitetur— quod, cum per virtutem naturae possit res una converti in aliam quantum ad formam, sicut quod aer in ignem convertitur dum materia quae prius erat subiecta formae aeris postmodum formae ignis subiicitur; multo

---

[31] Cf. *Cont. Gent.* 4 c.63.

las cosas y no sólo transmutando la forma como lo hace la naturaleza, podrá convertir un compuesto [32] en otro, haciendo que el pan se convierta en cuerpo de Cristo y el vino en sangre.

Si aún quisiera oponerse alguno a esta conversión por lo que perciben los sentidos, porque según los sentidos no se produce ningún cambio en el sacramento del altar, que advierta que a nosotros se nos proponen todas las cosas divinas de modo que lleguen a nosotros bajo la envoltura [33] de las cosas visibles. Para que el cuerpo y la sangre de Cristo sean alimento espiritual y divino, y muy parecidos a la comida y bebida comunes [34], no se nos dan en las especies propias de la carne y de la sangre, sino bajo las especies de pan y vino. También para que no se produzca el horror de comer carne humana y beber sangre humana.

Y tampoco decimos que esto suceda como si las especies que perciben los sentidos en el sacramento del altar sean simples imaginaciones de quien las ve, como ocurre con frecuencia en los trucos de las artes mágicas, porque la ficción no es digna de la verdad del sacramento. Sino que Dios, que es el creador de la sustancia y del accidente, puede conservar los accidentes sensibles en su ser, mientras las sustancias se han transformado en otra cosa. Puede con su omnipotencia producir y conservar en el ser los efectos de las causas segundas sin las causas segundas. Contra quien no crea en la omnipotencia divina no vamos a disputar en esta obra, sino sólo contra los sarracenos y los demás que confiesan la omnipotencia de Dios.

Los otros misterios de este sacramento no hay que discutirlos aquí con más amplitud, porque no deben [35] mostrarse a los infieles los secretos de la fe.

magis virtus omnipotentis Dei, quae totam rei substantiam in esse producit non solum transmutando secundum formam ut facit natura, poterit hoc totum in illud totum convertere, ut sic panis in corpus Christi convertatur et vinum in sanguinem.

Si autem huic conversioni repugnare aliquis velit per id quod sensu apparet, nam nihil secundum sensum immutatur in sacramento altaris, consideret qui eiusmodi est sic nobis omnia divina proponi ut ad nos sub tegumento visibilium rerum deveniant. Ut igitur corpus Christi et sanguis spiritualis et divina refectio haberetur et omnino quasi cibus et potus communis, non sub propria carnis et sanguinis nobis traduntur specie sed sub specie panis et vini; ne esset etiam horribile humanam carnem comedere et sanguinem humanum potare.

Nec tamen hoc sic fieri dicimus quasi species illae quae sensibus apparent in sacramento altaris sint solum in phantasia videntium, sicut solet esse in praestigiis artium magicarum, quia veritatis sacramentum nulla fictio decet. Sed Deus qui est substantiae et accidentis creator potest accidentia sensibilia conservare in esse, subiectis in aliud transmutatis; potest enim effectus secundarum causarum per sui omnipotentiam absque causis secundis et producere et in esse servare. Si quis vero Dei omnipotentiam non confitetur, contra talem in praesenti opere disputationem non assumpsimus, sed contra Saracenos et alios qui Dei omnipotentiam confitentur.

Alia vero huius sacramenti mysteria non sunt hic magis discutienda, quia infidelibus secreta fidei pandi non debent.

---

[32] Cf. *Summa* 3 q.75 a.4.
[33] Cf. Isidoro, *Ethymol.* 6 n.19 n.40: ML 82,255C.
[34] Cf. *Cont. Gent.* 4 c.61.
[35] Cf. *Decretum* D.43 c.2 (ed. Friedberg 1,155), sobre esto comenta Juan de Fano: «Se dice que no hay que manifestar los secretos de nuestra fe a los herejes ni a los paganos» (*Corpus Iuris cum Glossis*, ed. Augustae Taurinorum 1588, col.239).

Capítulo 9

Hay un lugar especial donde son purificadas las almas antes de llegar al paraíso [36]

Ahora nos queda considerar la opinión de quienes dicen que no hay purgatorio después de la muerte. Parece que algunos llegaron a esta opinión por querer evitar unos errores y, como sucedió a otros muchos, incurrieron incautamente en los errores contrarios. Esto ocurrió a Arrio, quien por evitar el error de Sabelio que no distinguía las personas de la santa Trinidad, cayó en el error contrario de dividir la esencia de la divinidad. Lo mismo Eutiques, que queriendo evitar el error de Nestorio [37] que distinguía en Cristo una persona divina y otra humana, estableció el error contrario de confesar que hay una única naturaleza de Dios y de hombre. Igualmente otros, por evitar el error de Orígenes [38] que afirmaba que todas las penas posteriores a la muerte eran purgatorias, se precipitaron en el error contrario de decir que no hay ninguna pena purgatoria después de la muerte.

La santa Iglesia católica y apostólica avanza entre estos errores por el medio con paso prudente [39]. Distingue personas en la Trinidad contra Sabelio, no incurre en el error de Arrio sino que confiesa que las tres personas son una sola esencia. En el misterio de la encarnación, distingue las naturalezas contra Eutiques, pero no distingue personas como hacía Nestorio. En cuanto al estado de las almas después de la muerte, confiesa que hay penas purgatorias únicamente para quienes salen de este mundo sin pecado mortal, con caridad y gracia. Pero no admite como Orígenes que todas las penas sean purgatorias, sino que confiesa

Capitulum nonum

Quod est specialis locus ubi animae purgantur antequam vadant ad Paradisum

Nunc restat considerare de opinione quorundam dicentium purgatorium non esse post mortem. Ad quam quidem positionem ut homines aliqui devenirent, hoc eis contigisse videtur quod et in pluribus aliis contigit multis; dum enim aliqui errores aliquos incaute vitare voluerunt, inciderunt in errores contrarios, sicut Arrius dum vitare voluit errorem Sabellii confundentis sanctae Trinitatis personas, incidit in errorem contrarium ut divideret deitatis essentiam. Similiter Eutyches dum vitare voluit errorem Nestorii dividentis in Christo personam Dei et hominis; contrarium errorem instituit ut confiteretur unam esse naturam Dei et hominis. Sic igitur et aliqui dum vitare volunt Origenis errorem ponentis omnes poenas post mortem purgatorias esse, in contrarium prolabuntur errorem ut dicant nullam poenam post mortem purgatoriam esse.

Sancta vero Catholica et apostolica Ecclesia inter errores contrarios media cauto passu incedit. Sicut enim distinguit personas in Trinitate contra Sabellium, et tamen in errorem Arii non declinat sed unam confitetur trium personarum essentiam; in incarnationis vero mysterio e converso naturas distinguit contra Eutychem, et cum Nestorio personam non separat: sic et in statu animarum post mortem poenas quasdam purgatorias confitetur, eorum dumtaxat qui de hoc saeculo absque peccato mortali recedunt cum caritate et gratia, nec tamen cum Origene omnes poenas purgatorias confitetur;

---

[36] *In Sent.* 4 d.21 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 4 c.91; *Compend. Theol.* c.181-182.
[37] Cf. *Cont. Gent.* 4 c.35.
[38] Cf. Agustín, *De haeres.* 43: ML 42,33; *De civ. Dei* 21 c.17: ML 41,731.
[39] Cf. *Cont. Gent.* 4 c.7 al final; *Summa* 3 q.2 a.6.

que quienes mueren con pecado mortal han de ser atormentados con suplicio eterno en compañía del diablo y sus ángeles.

Para la defensa de esta verdad hay que considerar en primer lugar que quienes mueren en pecado mortal son llevados inmediatamente a los suplicios del infierno. Esto es claro por autoridad evangélica. Se pone en Lucas (Lc 16,22) que *murió el rico*, comilón, *y fue sepultado en el infierno*. El carácter de su tormento lo señala él mismo (Lc 16,24): *Porque estoy atormentado con este fuego*. Job también dice (Job 21,13-14) de los impíos: *Pasan sus días entre bienes y al punto son llevados a los infiernos los que dijeron a Dios: Apártate de nosotros, no queremos conocer tus caminos*.

No sólo los impíos por sus pecados, sino también los justos [40], cuando morían, descendían a los infiernos antes de la pasión de Cristo por causa del pecado del primer padre. Por eso decía Jacob (Gén 37,35): *Descenderé con el luto al infierno junto a mi hijo*. Cristo mismo descendió a los infiernos al morir, así se expresa en el símbolo de la fe, como había predicho antes el profeta (Sal 15,10): *No abandones mi alma en el infierno*. Esto lo aplica Pedro mismo a Cristo en Hechos (Hch 2,27). Aunque Cristo descendió a los infiernos de otro modo, no como culpable de pecado sino como el único libre [41] entre los muertos, para llevar cautiva la cautividad [42] despojando a los principados y potestades [43], como había predicho Zacarías (Zac 9,11): *Tú, por la sangre de tu alianza, has sacado a tus presos del lago*.

Pero como la misericordia de Dios es superior a sus obras, con más razón hay que creer que quienes mueren sin mancha reciben inmediatamente el premio de la retribución eterna. Esto se prueba con autorida-

sed eos qui cum peccato mortali decedunt cum diabolo et angelis eius confitetur aeterno supplicio cruciandos.

Ad huius igitur veritatis assertionem primo considerandum videtur quod illi qui in peccato mortali decedunt statim ad infernalia supplicia rapiuntur; quod aperte ex evangelica auctoritate probatur. Dicitur enim in Luca ex ore Domini quod «mortuus est dives» epulo «et sepultus est in Inferno»; et de cruciatu eius ex ipsius confessione apparet dum dicit «Quia crucior in hac flamma». Per Iob quoque de impiis dicitur «Ducunt in bonis dies suos et in puncto ad inferna descendunt, qui dixerunt Deo: Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus».

Non solum autem impii pro peccatis propriis, sed etiam iusti ante Christi passionem pro peccato primi parentis in morte ad inferos descendebant; unde Iacob dicebat «Descendam ad filium meum lugens in infernum». Unde et ipse Christus moriens ad inferna descendit, ut in symbolo fidei continetur, sicut ante per prophetam praedictum fuerat «Non derelinques animam meam in inferno», quod et Petrus in Actibus de Christo exponit. Quamvis alio modo Christus ad inferna descenderit, non quasi peccato obnoxius, sed solus inter mortuos liber ad hoc descendit ut expolians principatus et potestates captivam duceret captivitatem, sicut per Zachariam fuerat ante praedictum «Tu autem in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu».

Sed quia miserationes Dei sunt super omnia opera eius, multo magis credendi est quod illi qui sine macula moriuntur statim aeternae retributionis mercedem accipiu Et hoc quidem evidentibus auctoritatibus manifeste probatur. Dicit enim Apostolus in

[40] Cf. *In Sent.* 4 d.45 q.1 a.2 qa.1 y a.3.
[41] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 3 d.21 c.1, inspirado en Sal 87,6; AGUSTÍN, *Super Ps. 87* n.5 (ML 36,1111).
[42] Cf. Ef 4,8.
[43] Cf.

des evidentes. Dice el Apóstol en la segunda epístola a los corintios (2 Cor 5,1), después de mencionar las tribulaciones de los santos: *Sabemos que, si nuestra casa terrena de esta morada se destruye, recibimos de Dios un edificio, una casa no hecha por manos sino eterna en los cielos.* A primera vista parece desprenderse de estas palabras que, una vez disuelto el cuerpo mortal, el hombre es revestido de gloria celeste. Pero para que su sentido sea más evidente, consideremos lo siguiente.

Al proponer dos cosas —la disolución de la morada terrestre y la consecución de una casa en el cielo—, muestra cómo el deseo del hombre se relaciona con una y otra, con una exposición de ambas. Continúa hablando, en primer lugar, del deseo de una morada en el cielo, y añade (2 Cor 5,2): *Gemimos porque*, como si estuviéramos retenidos en nuestro deseo, *deseamos ser sobrevestidos con la morada celeste.* Con esto también da a entender que la morada celeste, que antes había mencionado, no es algo separado del hombre, sino algo que le es inherente, pues no decimos que el hombre se vista la casa sino el vestido, y decimos que la casa la habita. Luego al unir estas dos cosas, diciendo *sobrevestidos con la morada*, muestra que lo que deseamos es algo que se adhiere porque es vestido, y algo que contiene y es mayor porque es habitado. Con lo que sigue se aclarará en qué consiste este deseo.

Como no había dicho simplemente ser vestido sino *sobrevestidos*, explica su expresión con lo que añade (2 Cor 5,3): *Si se nos encuentra vestidos y no desnudos.* Como diciendo: si el alma es vestida con la morada celeste sin ser desvestida de la terrena, la adquisición de la morada celeste será sobrevestición. Pero como es necesario despojarse de la morada terrena para vestirse la celeste, no puede decirse sobrevestición sino simple vestición.

Se le podría preguntar al Apóstol: ¿por qué dijiste *deseamos ser sobrevestidos?* A esto responde añadiendo (2 Cor 5,4): *Pues los que*

II Epistola ad Corinthios, cum de tribulationibus sanctorum mentionem fecisset, «Scimus, inquit, quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus domum non manufactam sed aeternam in caelis». Ex quibus verbis prima facie inspectis hoc videtur elici posse quod dissoluto mortali corpore homo caelesti gloria induatur; sed ut hic sensus evidentior fiat, sequentia pertractemus.

Quia enim duo proposuerat, scilicet dissolutionem habitationis terrenae et adeptionem domus caelestis, ostendit quomodo desiderium hominis se habeat ad utrumque, cum quadam expositione utriusque. Unde primo subiungit de desiderio caelestis domus, et dicit quod «ingemiscimus in hoc» quasi a nostro desiderio retardati, «quod cupimus superindui habitationem caelestem». Per quod etiam dat intelligere quod illa domus caelestis quam supra dixerat non est aliquid ab homine separatum sed aliquid homini inhaerens; non enim dicitur homo induere domum sed vestimentum; sed dicitur aliquis inhabitare domum. Cum ergo haec duo coniungit dicens 'superindui habitationem', ostendit quod illud desideratum et est aliquid adhaerens quia induitur, et est aliquid continens et excedens quia inhabitatur. Quid autem sit illud desideratum, ex sequentibus patebit.

Sed quia non simpliciter dixerat indui sed 'superindui', rationem sui dicti exponit subdens «Si tamen vestiti et non nudi inveniamur», quasi dicat: Si anima sic indueretur habitatione caelesti quod non exueretur habitatione terrena, adeptio illius habitationis caelestis esset superinduitio; sed quia oportet quod exuatur habitatione terrena ad hoc quod induatur caelesti, non potest dici superinduitio sed induitio simplex.

Posset ergo aliquis ab Apostolo quaerere: Quare ergo dixisti 'superindui cupientes'? Ad quod respondet subdens «Nam et qui sumus in tabernaculo isto», id est qui

estamos en esta tienda, es decir, quienes estamos vestidos con una tienda transitoria, y no con una casa permanente, *gemimos abrumados*, como si ocurriera algo contrario a nuestro deseo; *porque,* según el deseo natural, *no queremos ser desvestidos* de la tienda terrena, *sino sobrevestidos,* con la celeste, *para que lo mortal sea absorbido por la vida,* es decir, pasar a la vida inmortal sin gustar la muerte.

Podría decírsele también: parece razonable no querer ser despojados de esta vivienda terrena, que nos es connatural, pero ¿de dónde nos viene el deseo de ser vestidos con una morada celeste? Para responder añade (2 Cor 5,5): *El que nos ha destinado a esto,* a desear lo celestial, *es Dios.* Y para explicar el modo de esta destinación continúa: *Que nos dio en garantía el Espíritu.* Por el Espíritu Santo que recibimos de Dios estamos seguros de que adquiriremos la morada celeste, como lo estamos de recuperar una deuda por la garantía. Desde esta seguridad nos elevamos a desear la morada celeste.

Así, pues, hay dos deseos en nosotros: uno de la naturaleza, el no abandonar esta morada terrena, y el otro de la gracia, de conseguir una morada en el cielo. Pero estos dos deseos no pueden cumplirse a la vez, pues no podemos llegar a la mansión celeste sin dejar la terrena. Por eso con confianza firme y audacia preferimos el deseo de la gracia al deseo de la naturaleza, y queremos abandonar esta morada terrena y llegar a la celeste. Y esto lo añade a continuación (2 Cor 5,6-8): *Por tanto, siempre llenos de confianza y sabedores de que mientras estamos en este cuerpo andamos alejados del Señor, caminamos en fe y no en visión. Tenemos confianza y el buen deseo de alejarnos del cuerpo y presentarnos ante el Señor.* Con esto se manifiesta que al cuerpo corruptible lo llamó antes *casa terrena de esta morada* y *tienda,* porque el cuerpo es como un ropaje del alma.

induimur terreno tabernaculo quasi transitorio, non domo quasi permanente, «ingemiscimus gravati» quasi aliquo accidente contra nostrum desiderium; «eo quod» secundum naturale desiderium «nolumus expoliari» tabernaculo terreno, «sed supervestiri» caelesti «ut absorbeatur quod mortale est a vita», id est ut ad vitam immortalem sine mortis gustu transeatur.

Posset autem iterum aliquis Apostolo dicere: Rationabile apparet quod nolumus expoliari terrena habitatione quae est nobis connaturalis; sed unde hoc nobis quod habitationem caelestem indui cupiamus? Ad hoc autem respondens subdit «Qui autem efficit nos in hoc ipsum» ut desideremus caelestia «Deus est». Et quomodo nos in hoc efficiat ostendit subdens «Qui dedit nobis pignus Spiritus»; per Spiritum enim Sanctum quem accepimus a Deo certi sumus de caelesti habitatione adipiscenda, sicut per pignus de debito recuperando: ex hac autem certitudine in desiderium caelestis habitationis elevamur.

Sic ergo duo desideria sunt in nobis: unum naturae de terrena habitatione non deserenda, aliud gratiae de caelesti habitatione consequenda. Sed haec duo desideria simul impleri non possunt, quia ad caelestem habitationem pervenire non possumus, nisi terrenam deseramus; unde cum quadam fiducia firma et audacia desiderium [illegible]ae praeferimus desiderio naturae, ut velimus terrenam habitationem deserere et ad [illegible]s-tem pervenire. Et hoc est quod subdit «Audentes igitur semper et scientes quoniam dum sumus in hoc corpore peregrinamur a Domino, per fidem enim ambulamus et non per speciem, audemus et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore et praesentes esse ad Dominum». Ubi aperitur quod ipsum corpus corruptibile supra nominavit 'terrestrem domum huius habitationis' et 'tabernaculum' quod quidem corpus est animae quasi quoddam indumentum.

Se aclara también el significado de *una casa no hecha por manos sino eterna en los cielos*, que es Dios mismo, de quien se visten los hombres y también lo habitan cuando están presentes ante él en visión, es decir viéndole como es. Andan lejos de él, mientras tienen por fe lo que aún no ven. Luego los santos desean abandonar el cuerpo, esto es, que sus almas se separen del cuerpo por la muerte, para que alejándose del cuerpo se presenten ante el Señor. Es claro, por tanto, que las almas de los santos libradas de los cuerpos llegan a la morada celeste viendo a Dios. En consecuencia, la gloria de las almas santas, que consiste en la visión de Dios, no se aplaza hasta el día del juicio cuando vuelvan a tomar los cuerpos.

Esto también se ve en lo que dice el Apóstol a los filipenses (Flp 1,23): *Deseo ser despojado y estar con Cristo*. Sería vano este deseo si una vez despojado del cuerpo Pablo no estuviera con Cristo, y consta que Cristo está en el cielo. Luego las almas de los santos después de la muerte están con Cristo en el cielo. Claramente lo dijo (Lc 23,43) también el Señor en la cruz al ladrón: *Hoy estarás conmigo en el paraíso*, llamando paraíso al gozo de la gloria. Luego no es de creer que Cristo vaya a demorar el premio a sus fieles, en cuanto a la gloria de las almas, hasta que vuelvan a tomar los cuerpos. Y la expresión del Señor, *en la casa de mi Padre hay muchas mansiones*, se refiere a los diferentes premios que recibirán de Dios los santos en la bienaventuranza celeste, no fuera de la casa, sino en la casa.

Una vez vistas estas cosas, parece lógico que haya un purgatorio para las almas después de la muerte. De muchos lugares de la sagrada Escritura se desprende claramente que nadie puede llegar a esa morada con mancha. Se dice de la participación de la sabiduría divina, en el libro de la Sabiduría (Sab 7,25), que es *una emanación pura de Dios omnipotente, y por eso nada contaminado la alcanza*. La felicidad del cielo

Aperitur etiam quid supra dixerat 'domum non manufactam sed aeternam in caelis', quia ipsum Deum, quem homines induunt vel etiam inhabitant dum ei praesentes existunt per speciem, idest videndo eum sicut est; peregrinantur autem ab ipso dum per fidem tenent quod nondum vident. Desiderant ergo sancti peregrinari a corpore, idest ut eorum animae per mortem a corporibus separentur, ad hoc quod sic peregrinantes a corpore sint praesentes ad Dominum. Manifestum est ergo quod sanctorum animae a corporibus absolutae ad caelestem habitationem perveniunt Deum videntes; non ergo sanctarum animarum gloria quae in Dei visione consistit, differtur usque ad diem iudicii quo corpora resumunt.

Hoc etiam apparet per dictum Apostoli ad Philippenses ubi dicit «Desiderium habens dissolvi et cum Christo esse»; vanum autem esset hoc desiderium si corpore dissoluto adhuc Paulus cum Christo non esset, quem tamen constat esse caelis: sunt ergo animae sanctorum post mortem cum Christo in caelis. Manifeste etiam Dominus latroni confitenti in cruce dixit «Hodie mecum eris in paradiso», per paradisum gloriae fruitionem designans; unde non est credendum quod suos fideles Christus remunerare differat quantum ad gloriam animarum usque ad corporum resumptionem. Quod ergo Dominus dicit «In domo Patris mei mansiones multae sunt», ad differentias praemiorum refertur quibus sancti in caelesti beatitudine remunerantur a Deo, non enim extra domum sed in ipsa domo.

His autem visis, consequens videtur purgatorium animarum esse post mortem; ex multis enim sacrae Scripturae auctoritatibus manifeste habetur quod ad illam caelestem gloriam nullus pervenire potest cum macula. Dicitur enim de divinae sapientiae participatione, in libro Sapientiae, quod est «emanatio quaedam claritatis omnipotentis Dei

consiste en la participación perfecta de la sabiduría, y con ella veremos a Dios en visión. Luego es necesario que quienes sean llevados a la bienaventuranza estén completamente libres de mancha. Lo mismo dice expresamente Isaías (Is 35,8): *Se llamará vía santa, y por ella no transitará el impuro.* Y en el Apocalipsis (Ap 21,27) se dice: *No entrará en ella nada contaminado.*

Ahora bien, a la hora de la muerte algunos están mancillados con manchas de pecados, como son los pecados veniales, palabras ociosas y así, por los que ciertamente no merecen la condenación eterna del infierno. Luego no pueden acceder a la gloria inmediatamente después de la muerte quienes mueren con estas manchas. Llegarían, como hemos probado antes, si en ellos no hubiera esas manchas; luego al menos padecerán una demora de la gloria después de la muerte por los pecados veniales. No hay ninguna razón para que concedan que las almas después de la muerte padecen una pena y no otra, sobre todo cuando el carecer de la visión divina y estar separado de Dios es una pena mayor, incluso para quienes están en el infierno, que el tormento del fuego. Luego las almas de quienes mueren con pecados veniales sufrirán un fuego purgatorio después de la muerte.

Si alguien dice que estos pecados veniales permanecen para ser purgados por el fuego de la conflagración del mundo que precederá a la presencia del juez, esto es incompatible con lo dicho. Hemos mostrado que las almas de los santos en las que no hay mancha alguna, nada más librarse del cuerpo alcanzan la morada celeste; y no puede decirse que las almas de los que mueren con pecados veniales lleguen a la gloria antes de purificarse de ellos. Luego se retrasa su gloria hasta el día del juicio por los pecados veniales. Pero parece completamente improbable que se padezca una pena tan grande, como es ese aplazamiento de la gloria, por causa de pecados leves.

sincera, et ideo nihil inquinatum incurrit in illam»; consistit autem caelestis felicitas in sapientiae participatione perfecta qua per speciem Deum videbimus: oportet igitur omnino sine macula esse eos qui ad illam beatitudinem perducuntur. Idem habetur expressius in Isaia «Via sancta vocabitur: non transibit per eam pollutus»; et in Apocalypsi dicitur «Non intrabit in ea aliquid coinquinatum».

Contingit autem aliquos in hora mortis aliquibus maculis peccatorum inquinari, propter quae tamen aeternam damnationem inferni non merentur; sicut sunt venialia peccata ut verbum otiosum et alia huiusmodi; non ergo ad caelestem beatitudinem qui talibus inquinati decedunt poterunt pervenire statim post mortem. Pervenirent autem, ut supra probatum est, si huiusmodi maculae in eis non essent; ad minus ergo post mortem dilationem gloriae patientur propter venialia peccata. Nulla autem ratio est quare magis hanc poenam quam aliam animas post mortem pati concedant; praesertim cum carentia visionis divinae et separatio a Deo maior sit poena etiam existentibus in inferno quam ignis supplicium; patiuntur ergo animae cum venialibus decedentium purgatorium ignem post mortem.

Si quis autem dicat huiusmodi peccata venialia remanere purganda per [illegible]m conflagrationis mundi qui faciem praecedet iudicis: hoc cum praemissis stare non potest. Ostensum enim est quod sanctorum animae in quibus nulla est macula statim corpore dissoluto caelestem habitationem adipiscuntur; nec potest dici quod animae cum peccatis venialibus decedentium antequam ab eis purgentur ad caelestem perveniant gloriam, sicut ostensum est: differtur ergo eorum gloria propter peccata venialia usque ad diem iudicii. Quod omnino improbabile videtur, ut scilicet pro levibus peccatis tantam poenam aliquis patiatur in gloriae dilatione.

Puede, además, suceder que alguien muera sin haber podido cumplir la penitencia debida por los pecados de los que se había arrepentido, y no es propio de la justicia divina que no cumplan esa pena, pues así tendrían mejor condición quienes se murieran pronto que quienes cumplen una larga penitencia por sus pecados en esta vida. Padecen por tanto esta pena después de la muerte. Pero no en el infierno, donde son castigados los hombres por pecados mortales, porque ya estarían perdonados los pecados mortales por la penitencia. Tampoco sería conveniente que para la satisfacción de esta pena se les retrase hasta el día del juicio la gloria merecida. Luego es necesario poner penas temporales y purgatorias después de esta vida antes del día del juicio.

Con esto también concuerda el rito de la Iglesia introducido por los apóstoles [44]: toda la Iglesia [45] ora por los fieles difuntos. Es claro que no ora por los que están en el infierno, porque en el infierno no hay redención. Tampoco por los que ya han alcanzado la gloria celeste, porque éstos ya han llegado al fin. Resta, por tanto, que haya penas temporales y purgatorias después de esta vida, y por el perdón de ellas ora la Iglesia.

Por esto también dice el Apóstol a los corintios (1 Cor 3,13-15): *El fuego mostrará cómo fue la obra de cada uno. Aquel cuya obra, bien cimentada, permanezca, recibirá recompensa. Aquel cuya obra se queme, sufrirá castigo; aunque él se salvará, pero como pasado por el fuego.* Esto no puede entenderse del fuego del infierno, porque quienes lo sufren no están salvados. Luego es necesario entenderlo de un fuego purificador.

Ciertamente se puede decir que debe entenderse del fuego que precederá al rostro del Juez, fundamentalmente porque está anunciado (1 Cor 3,13): *El día del Señor declarará, porque se manifestará con fuego.* El día

Amplius, contingit aliquos ante mortem perficere non potuisse poenitentiam debitam pro peccatis de quibus poenituerunt; nec est divinae iustitiae conveniens quod poenam illam non exsolvant, sic enim melioris conditionis essent qui cito morte praeoccupantur quam qui diutinam poenitentiam pro peccatis in hac vita perficiunt: patiuntur igitur post mortem huiusmodi poenam. Non autem in inferno in quo homines pro peccatis mortalibus puniuntur, cum iam per poenitentiam sint mortalia peccata dimissa; nec etiam esset conveniens ut pro exsolutione huius poenae usque ad diem iudicii eis gloria debita differretur. Oportet igitur ponere aliquas poenas temporales et purgatorias post hanc vitam ante diem iudicii.

Huic etiam consonat Ecclesiae ritus ab apostolis introductus; orat enim tota Ecclesia pro fidelibus defunctis. Manifestum est autem quod non orat pro his qui sunt in inferno, quia in inferno nulla est redemptio; neque etiam pro his qui sunt caelestem gloriam iam adepti, quia illi iam pervenerunt ad finem. Relinquitur ergo quod sint aliquae poenae temporales et purgatoriae post hanc vitam, pro quarum remissione orat Ecclesia.

Hinc est etiam quod Apostolus ad Corinthios dicit «Uniuscuiusque opus quale fuerit ignis probabit. Si cuius opus manserit quod superaedificavit, mercedem accipiet; si cuius opus arserit, detrimentum patietur: ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem». Non autem potest hoc intelligi de igne inferni, quia qui illum ignem patiuntur non salvantur; oportet ergo quod intelligatur de aliquo igne purgante.

Et quidem potest aliquis dicere hoc esse intelligendum de igne qui praecedet faciem Iudicis, praecipue quia praemittitur «Dies Domini declarabit, quia in igne revelabitur»;

[44] Cf. *In Sent.* 4 d.45 q.2 a.1 qa.2; JUAN DAMASCENO (?), *De iis qui in fide dormierunt* n.3: MG 95,249B-C.

del Señor se entiende como el día de su última venida, según el Apóstol en 1 Tes (5,2): *El día del Señor vendrá como el ladrón en la noche.*

Pero hay que tener en cuenta que, igual que al día del juicio lo llamamos día del Señor, porque es el día de su venida al juicio universal de todo el mundo, también al día de la muerte de cada uno lo llamamos día del Señor, porque consideramos que en la muerte de cada uno viene el Señor a premiar o a castigar. Por eso en cuanto al premio de los buenos dice en el evangelio de Juan (14,3) a sus discípulos: *Si ahora voy y os preparo el lugar, después vendré y os tomaré conmigo, para que donde esté yo estéis también vosotros.* En cuanto a la condenación de los malos se dice en el Apocalipsis (2,3): *Arrepiéntete y vuelve a las obras primeras; si no, vendré a ti y quitaré el candelabro de su lugar.* Luego el día del Señor, en el que vendrá para el juicio universal, se revelará en el fuego que precederá a la presentación del Juez, con el cual los réprobos serán arrastrados al suplicio eterno y los justos que estén vivos serán purificados. Pero el día del Señor, cuando juzga a cada uno en su muerte, se revelará en el fuego que purifica a los buenos y condena a los impíos.

Así, pues, es claro que hay purgatorio después de la muerte.

Capítulo 10

La predestinación divina no pone necesidad en los actos humanos. Modo de proceder en esta cuestión [46]

Por último nos falta considerar si por la preordenación o predestinación de Dios se pone necesidad en los actos humanos. En esta cuestión

dies autem Domini intelligitur dies ultimi adventus eius, sicut Apostolus in I Thess. dicit «Dies Domini sicut fur in nocte, ita veniet».

Sed attendendum est quod, sicut dies iudicii dicitur dies Domini quia est dies adventus eius ad iudicium universale totius mundi, ita dies mortis uniuscuiusque dicitur dies Domini quia in morte ad unumquemque venire Christus dicitur remuneraturus vel condemnaturus. Unde quantum ad remunerationem bonorum dicit in Iohanne ad discipulos suos «Si abiero et praeparavero vobis locum, iterum venio et accipiam vos ad meipsum, ut ubi sum ego et vos sitis»; quantum vero ad condemnationem malorum dicitur in Apocalypsi «Age poenitentiam et prima opera fac; sin autem venio tibi et movebo candelabrum tuum de loco suo». Dies ergo Domini quoad universale iudicium veniet in igne revelabitur qui faciem Iudicis praecedet, quo reprobi ad supplicium aeternum trahentur et iusti qui vivi reperientur purgabuntur; sed et dies Domini quo unumquemque in sua morte iudicat, in igne revelabitur qui purgat bonos et impios condemnat.

Sic ergo patet purgatorium esse post mortem.

Capitulum decimum

Quod praedestinatio divina humanis actibus necessitatem non imponat et qualiter in hac quaestione procedendum sit

Nunc ultimo considerandum restat an per praeordinationem seu praedestinationem divinam humanis actibus necessitas imponatur. In qua quaestione sic caute proceden-

[46] Cf. *In Sent.* 1 d.38 a.5; *De verit.* q.2 a.12; *Quodl.* 11 a.3; *Cont. Gent.* 3 c.72-73 y 94; *In Metaph.* 6,6; *In Periherm.* 1,14; *Summa* 1 q.14 a.13 y q.22 a.4; *Compend. Theol.* c.133, 139 y 140.

hay que proceder con tal cautela que se defienda la verdad y se evite el error de la falsedad. Es erróneo decir que los actos humanos y los acontecimientos no están bajo la presciencia y disposición divinas. Y no es menos erróneo decir que la presciencia y la ordenación divinas introducen necesidad en los actos humanos, pues desaparecerían la libertad del albedrío, la oportunidad del consejo, la utilidad de las leyes, la preocupación por obrar bien y la justicia [47] de las penas y de los premios.

Hay que considerar, pues, que Dios tiene conocimiento de las cosas de un modo distinto al del hombre. El hombre está sometido al tiempo, y por eso conoce las cosas temporalmente, viendo unas cosas como presentes, recordando otras como pasadas y previendo otras como futuras. Dios, en cambio, es superior al decurso del tiempo y su ser es eterno, por eso su conocimiento no es temporal sino eterno.

La eternidad se relaciona [48] con el tiempo como lo indivisible con lo continuo. En el tiempo hallamos una diversidad de partes según un antes y un después que se suceden unas a otras, igual que en una línea encontramos partes diversas según el espacio ordenadas entre sí. Pero la eternidad no tiene un antes ni un después, pues las cosas eternas carecen de mutación, y así la eternidad está toda entera a la vez [49], igual que el punto carece de partes distintas en el espacio.

El punto puede relacionarse con la línea de dos modos: uno como comprendido en la línea al principio o al medio o al final; el otro modo, estando fuera de la línea. Según esto, el punto que está dentro de la línea no puede estar al lado de cada una de las partes de la línea, sino que es necesario que en las diversas partes de la línea haya puntos distintos. En cambio, nada impide que el punto que está fuera de la línea mire por igual todas las partes de la línea. Esto lo vemos en el círculo, cuyo centro,

dum est ut veritas defendatur et falsitatis error vitetur. Erroneum enim est dicere quod humani actus et eventus praescientiae et ordinationi divinae non subsint; nec minus est erroneum dicere quod ex praescientia vel ordinatione divina humanis actibus necessitas ingeratur: tolleretur enim libertas arbitrii, consiliandi opportunitas, legum utilitas, sollicitudo bene agendi, et poenarum et praemiorum iustitia.

Est igitur considerandum quod Deus aliter habet scientiam de rebus quam homo. Homo enim subiectus est tempori, et ideo temporaliter res cognoscit, quaedam respiciens ut praesentia, quaedam ut praeterita recolens, et quaedam praevidens ut futura; sed Deus est superior temporis decursu et esse suum est aeternum, unde et sua cognitio non est temporalis sed aeterna.

Comparatur autem aeternitas ad tempus sicut indivisibile ad continuum. In tempore enim invenitur diversitas quaedam partium secundum prius et posterius sibi succedentium, sicut in linea inveniuntur diversae partes secundum situm ad invicem ordinatae; sed aeternitas prius et posterius non habet, quia res aeternae mutatione carent: et sic aeternitas est tota simul, sicut et punctum partibus caret secundum situm distinctis.

Punctum autem dupliciter ad lineam comparari potest: uno quidem modo sicut intra lineam comprehensum, sive sit in principio lineae, sive in medio, sive in fine; alio modo ut extra lineam existens. Punctum igitur intra lineam existens non potest omnibus lineae partibus adesse, sed in diversis partibus lineae necesse est diversa puncta signari; punctum vero quod extra lineam est nihil prohibet aequaliter omnes lineae partes

[47] Cf. *Cont. Gent.* 3 c.73 § Adhuc.
[48] Cf. *Cont. Gent.* 1 c.66.
[49] Cf. Boecio, *De consol.* 5 prosa 6, ML 63,858A.

por ser indivisible, mira igualmente todas las partes de la circunferencia, y todas le están de algún modo presentes, aunque cada una de ellas no lo esté a otra.

El instante se parece al punto incluido en una línea, pues es término del tiempo, y no está presente a todas las partes del tiempo, sino que en las distintas partes del tiempo se aprecian instantes distintos. La eternidad se parece de algún modo al punto que está fuera de la línea, en el centro. La eternidad, por ser simple e indivisible, comprende todo el decurso del tiempo, y cada una de las partes del tiempo le están presentes del mismo modo, aunque ellas sucedan una a la otra.

Así, pues, Dios que mira todas las cosas desde la cumbre de la eternidad, ve presencialmente todo el decurso del tiempo y cuantas cosas suceden en el tiempo. Por tanto, igual que cuando yo veo a Sócrates estar sentado, mi conocimiento es infalible y cierto, y de ello no se desprende para Sócrates ninguna necesidad de estar sentado; del mismo modo Dios ve presencialmente, con infalibilidad y con toda certeza el conjunto de cosas que para nosotros son pasadas, presentes o futuras, sin poner a las cosas contingentes ninguna necesidad de existir.

Podemos tomar un ejemplo de esto si comparamos el decurso del tiempo con el tránsito por un camino [50]. Si uno está en el camino por el que transitan muchos, ve a los que están ante él, pero no puede saber con certeza quiénes vienen detrás de él. Pero si alguien está en un lugar elevado, desde el que pueda contemplar todo el camino, ve a la vez a todos los que pasan por el camino. Luego, así el hombre que está en el tiempo no puede ver a la vez todo el decurso del tiempo, sino que ve únicamente lo que tiene ante él, es decir lo presente y algo del pasado, pero no puede conocer con certeza el futuro. Dios desde la altura de su

respicere: ut apparet in circulo, cuius centrum cum sit indivisibile aequaliter respicit omnes circumferentiae partes, et omnes sibi sunt quodammodo praesentes, quamvis una earum alteri non sit praesens.

Puncto autem incluso in linea similatur instans quod est terminus temporis; quod quidem non adest omnibus partibus temporis, sed in diversis partibus temporis instantia diversa signantur. Puncto vero quod est extra lineam, scilicet centro, quodam modo similatur aeternitas, quae cum sit simplex et indivisibilis totum decursum temporis comprehendit, et quaelibet pars temporis est ei aequaliter praesens, licet partium temporis una sequatur ad alteram.

Sic igitur Deus qui de aeternitatis excelso omnia respicit, semper totum temporis decursum et omnia quae geruntur in tempore praesentialiter intuetur. Sicut ergo cum ego video Sortem sedere infallibilis est et certa est mea cognitio, nulla tamen ex hoc Sorti necessitas sedendi imponitur; ita Deus omnia quae nobis sunt vel praeterita vel praesentia vel futura quasi praesentia inspiciens infallibiliter et certitudinaliter cognoscit, ita tamen quod contingentibus nulla necessitas imponitur existendi.

Huius autem exemplum accipi potest si comparemus decursum temporis ad transitum viae. Si quis enim sit in via per quam transeunt multi, videt quidem eos qui sunt ante se, qui vero post ipsum veniant per certitudinem scire non potest; sed si aliquis sit in aliquo loco excelso unde totam viam possit inspicere, simul videt omn ui pertranseunt viam. Sic igitur homo qui est in tempore non potest totum decu m temporis simul videre, sed videt ea solum quae coram assistunt, praesentia scilicet et de praeteritis aliqua; sed ea quae ventura sunt per certitudinem scire non potest. Deus autem de excelso suae aeternitatis per certitudinem videt quasi praesentia omnia quae

[50] Cf. *In Periherm.* 1.14 (ed. Leonina, p.19).

eternidad ve con certeza, como teniendo presentes todas las cosas que suceden a lo largo del tiempo, sin imponer por ello necesidad a las cosas.

Igual que la ciencia divina no impone necesidad a las cosas contingentes, tampoco la impone su disposición con la que ordena providentemente todo: ordena las cosas del mismo modo que las hace, su determinación no se anula, sino que lo que dispone con sabiduría lo ejecuta con poder.

Es necesario considerar, en la acción del poder divino, que obra en todos y mueve a cada uno a sus actos según las características de cada uno. Así unas cosas realizan sus acciones con necesidad por la moción divina, como vemos en los movimientos de los cuerpos celestes, otras en cambio la ejecutan de un modo contingente y a veces incluso fallan, como vemos en las acciones de los cuerpos materiales, pues a veces un árbol no puede dar fruto o un animal engendrar. Así, pues, la sabiduría divina dispone las cosas de forma que, una vez ordenadas, se porten según el modo de sus causas propias. El modo natural del hombre es obrar libremente sin estar coaccionado por ninguna necesidad, puesto que las facultades racionales se refieren a cosas opuestas. Así, pues, Dios dispone los actos humanos de manera que éstos no sucedan por necesidad, sino que procedan de la libertad del albedrío.

Esto es lo que me pareció que debía escribir en esta ocasión acerca de las cuestiones propuestas. Con más detenimiento ya lo hemos expuesto en otros sitios [51].

per totum temporis decursum aguntur, absque hoc quod rebus contingentibus necessitas imponatur.

Sicut autem divina scientia contingentibus necessitatem non imponit, sic nec eius ordinatio qua provide ordinat universa; sic enim ordinat res sicut agit eas: non enim eius ordinatio cassatur, sed quod per sapientiam ordinat per virtutem exequitur.

In actione autem divinae virtutis hoc considerare oportet quod operatur in omnibus et movet singula ad suos actus secundum modum uniuscuiusque; ita quod quaedam ex motione divina ex necessitate suas actiones perficiunt, ut apparet in motibus caelestium corporum; quaedam vero contingenter et interdum a propria actione deficiunt, ut apparet in actionibus corruptibilium corporum: arbor enim quandoque a fructificando impeditur et animal a generando. Sic ergo sapientia divina de rebus ordinat ut ordinata proveniant secundum modum propriarum causarum. Est autem hic modus naturalis hominis ut libere agat non aliqua necessitate coactus, quia rationales potestates ad opposita se habent; sic igitur Deus ordinat de actibus humanis ut tamen humani actus necessitati non subdantur, sed proveniant ex arbitrii libertate.

Haec igitur sunt quae ad praesens visa sunt de propositis quaestionibus conscribenda, quae tamen alibi diligentius pertractata sunt.

---

[51] Cf. *Cont. Gent.*

Contra Gentiles.